Dom GERMAIN VARIN O. S. B.

FOI PERDUE ET RETROUVÉE

La psychologie de la perte de la foi et du retour à Dieu dans « Augustin ou le Maître est là », de Joseph Malègue

Literarische Beilage zum 114. Jahresbericht der Stiftsschule Einsiedeln im Studienjahr 1952-53

IMPRIMERIE ST-PAUL FRIBOURG SUISSE

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41538116_0009

Dom GERMAIN VARIN O. S. B.

FOI PERDUE ET RETROUVÉE

La psychologie de la perte de la foi et du retour à Dieu dans « Augustin ou le Maître est là », de Joseph Malègue

Literarische Beilage zum 114. Jahresbericht der Stiftsschule Einsiedeln im Studienjahr 1952-53

IMPRIMERIE ST-PAUL FRIBOURG SUISSE

Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg (Suisse) pour obtenir le grade de docteur.

Approuvé par la Faculté des Lettres sur la proposition de MM. les Professeurs P. H. Simon (1er rapporteur) et N. A. Luyten O. P. (2e rapporteur).

Fribourg, le 4 juillet 1953.

Prof. Ernst Alker, Doyen.

Nihil obstat. Imprimatur.
Einsidlae, die 3 augusti 1953
† Benno, Abbas ordinarius.

Ce travail est également publié aux Editions St-Paul, Fribourg.
Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous les pays, y compris la Russie et les U. S. A.
Copyright by Editions St-Paul, Fribourg (Suisse) 1953

ILLUSTRISSIMO AC REVERENDISSIMO
DOMINO DOMINO BENNONI ABBATI
EREMI MONASTERII PATRI
GRATO ANIMO

AVANT-PROPOS

Vingt ans après sa parution, le roman de Joseph Malègue continue à conquérir des lecteurs. Et l'on s'en réjouit, car *Augustin ou le Maître est là* est un livre de valeur, un des plus beaux, si ce n'est le plus beau roman chrétien d'entre les deux guerres. Cependant, j'ai constaté avec étonnement, au cours de ces dernières années, que bon nombre d'étudiants en lettres de notre Université catholique de Fribourg ignorent le nom de Malègue : puisse cette étude, en éclairant le problème central d'*Augustin*, le drame de la perte de la foi et le retour à Dieu, contribuer à faire connaître et mieux comprendre cette œuvre remarquable !

Je voudrais m'acquitter ici d'une dette de reconnaissance à l'égard de ceux qui m'ont facilité l'élaboration de ce volume. Et je pense d'abord à M^me^ Franck Malègue, la belle-sœur de notre auteur, qui a eu l'amabilité de m'envoyer une série d'articles parus dans diverses revues que je n'aurais pu consulter dans nos bibliothèques suisses. Grâce à M^me^ Malègue, j'ai eu également le loisir de prendre connaissance d'une thèse biographique extrêmement bien documentée sur Joseph Malègue, présentée par M^lle^ Elizabeth Michael, de Charleston, Illinois, USA, à l'Université Laval de Québec. Cette thèse est encore inédite, mais M^lle^ Michael en prépare actuellement la publication. Avec l'autorisation de M^me^ Franck Malègue, M^lle^ Michael a mis à ma disposition le texte en partie inédit que je publie en appendice. Je leur exprime mon sincère merci.

Enfin, ma gratitude toute spéciale s'adresse à mon cher maître, M. le professeur P. H. Simon, qui a été pour moi un guide sûr et toujours bienveillant.

Fribourg, en la fête de saint Pierre Canisius 1953.

D. G. V.

PREMIÈRE PARTIE

Perspectives littéraires et psychologiques

1. Joseph Malègue : notice biographique

Nombreux sont les lecteurs d'*Augustin* qui voient dans ce roman une sorte d'autobiographie. Apparemment, en effet, il se présente un peu sous cette forme, et cependant Augustin n'est pas Joseph Malègue. Sans doute, la part du vécu est importante, et il est facile de reconnaître, à certaines pages du roman, des événements de la vie de Malègue ou des personnages qu'il a bien connus. Mais le drame d'Augustin, celui autour duquel se construit tout le roman, la perte de la foi et le retour à Dieu, n'a pas été le drame de son auteur. D'autre part, il serait assez arbitraire de mettre le nom d'Augustin au-dessous du portrait qu'Henri Vénard nous a fait de son ami Malègue :

« Visage de moine savant, face ronde aux traits durs, figure chiffonnée, comme tirée par la fatigue d'une réflexion trop tendue. Un grand front découvert et d'admirables yeux brun noir, extraordinairement lumineux. Le mot banal « yeux perçants » est exact. Le regard attentif, fixé, était d'une force d'observation terrible. Lèvres minces au pli dédaigneux. Et puis, dans l'abandon de la causerie, épanouissement soudain. La bouche devenait rieuse, d'une gaieté d'enfant ; un rêve passait dans les yeux, rêve d'enthousiasme et de tendresse. Et c'était l'idée neuve, et l'envolée lyrique où il se livrait tout entier. Ou le déchaînement d'indignation contre la politique abjecte et la mauvaise littérature. Il parlait mal, tantôt précipitant les mots et les brouillant, tantôt détachant les syllabes avec

un rude effort de précision comme s'il avait voulu disséquer son jugement. Quelle que fût la hauteur de l'envol ou la hardiesse de l'intuition, toujours le continuel labeur de la langue pour la pensée claire et distincte [1]. »

Cet intellectuel si réservé pour tout ce qui le touchait personnellement n'était pas homme à écrire une autobiographie. Selon le témoignage de sa femme, il éprouvait une répugnance instinctive à entendre parler en public de lui ou des siens [2]. Augustin lui ressemble par ce trait de son caractère : « il haïssait tout ce qui ressemblait à un regard jeté sur lui... il s'exaspérait de tout ce qui ressemblait à un jour ouvert sur son cœur (I, 251-252) [3].

A un correspondant qui lui demandait quelques notes biographiques, Malègue écrivait : « J'ai fort peu de choses à dire et suis un peu confus que ce soit si simple. Mes origines familiales sont dans le Haut-Velay. Sauf, comme accessoire, une culture juridique et économique et une petite pratique du barreau, ma vie, ma classe sociale et intellectuelle sont un peu celles de mon héros (en moins bien, mais où serait mon droit de revanche ?). Mêmes soucis moraux et religieux, quoique sentis de plus loin (mais où serait mon droit d'extension ?). Même époque aussi ou presque, ce qui ne me fait pas jeune. Au total, bourgeoisie française moyenne, de métiers intellectuels. Mes projets ? Un autre livre en train, écrit au tiers, sur un sujet tout voisin, et pourquoi ne pas dire le même ? Je le voudrais toutefois plus caché, de conclusions moins immédiatement claires, participant un peu plus de l'obscurité de la vie [4]. »

Dans la préface de son anthologie de Joseph Malègue, Yvonne Malègue, sa femme, donne une brève notice biogra-

[1] Vénard Henri, *Joseph Malègue, peintre des activités vivantes et philosophe des fins dernières.* Construire VII, Paris 1942, p. 115.

[2] Malègue Yvonne, *Joseph Malègue.* Casterman, Tournai 1947, p. 9.

[3] Pour alléger les références, nous notons dans le texte même les citations d'*Augustin*, d'après l'édition de 1947.

[4] Lettre citée par Malègue Yvonne, *op. cit.*, p. 10.

phique de notre auteur. Une biographie fort intéressante — dont nous attendons la publication — a été rédigée par Mlle Elizabeth Michael [1]. Nous n'avons pas ici à insister sur la vie de Malègue, aussi nous bornerons-nous à en mentionner les dates principales.

Né le 8 décembre 1876 à Latour d'Auvergne, au centre d'une terre « âpre et mystique », fils d'un notaire au caractère honnête et droit, d'une mère pieuse, douce et patiente, Joseph Malègue était l'aîné de cinq enfants. Après avoir fréquenté l'école de son village natal jusqu'à l'âge de 12 ans, il fut, de 1888 à 1892, élève au Lycée Blaise-Pascal de Clermont-Ferrand, sans grand succès dans ses études. Il réussit mieux par la suite (1892-1895) chez les Eudistes de Versailles, et fut reçu avec la mention « très bien » au baccalauréat de philosophie en 1895. L'année suivante, il est interne au Collège Stanislas pour la classe de rhétorique supérieure. Licencié ès lettres dès 1897, il tombe malade et doit se soigner dans sa famille établie à Maringues, où le père exerce les fonctions de juge de paix. Cette maladie semble avoir influencé tout son avenir. Sorti de convalescence, il entre au Lycée Henri IV en octobre 1899 avec l'intention de se préparer au concours d'admission à l'Ecole Normale Supérieure. C'est alors qu'il eut Bergson et Delbos comme professeurs de philosophie, Edet pour le français et le grec, et Chantavoine pour le latin. Parmi ses condisciples, il convient de mentionner entre autres : Jérôme Carcopino, Emile Clermont, Pierre Villey, Louis Réau, et surtout son ami M. Jacques Chevalier. S'étant présenté deux fois au concours, sans succès (1900 et 1901), Malègue ne peut entrer à la Normale. En 1902, il acquiert le certificat d'études physiques, chimiques et naturelles dans l'intention de poursuivre des études de médecine. Mais sa santé précaire l'oblige à renoncer à ce projet. Il renonce également à une agrégation de philosophie. En 1904, il aborde des études de droit à l'Uni-

[1] Michael Elizabeth, *Joseph Malègue, sa vie et son œuvre*. Thèse de l'Ecole des gradués de l'Université Laval, 1948, inédite.

versité de Paris. Précepteur du comte Hervé de Talhouët, il apprend à connaître le milieu des grandes maisons (ce thème joue un rôle important dans son *Augustin*). Un séjour en Angleterre lui permet de mettre au point une thèse de doctorat [1] qui lui vaut un « prix de thèse ». En octobre 1913, il prête serment d'avocat devant la Première Chambre de la Cour d'appel de Paris. Au début de la première guerre mondiale, il est appelé dans les forces auxiliaires, à Riom, puis à Pontarlier, et en 1917, à Londres, comme attaché à la commission internationale du ravitaillement. En 1920, il se présente de nouveau sans succès à l'agrégation de droit. Il quitte Paris en 1922, enseigne pendant deux ans à l'Ecole Normale de Savenay. Le 29 août 1923, il épouse Mlle Yvonne Pouzin, médecin spécialiste des hôpitaux de Nantes. Il se fixe à Nantes et se consacre à la rédaction de son roman *Augustin*. Celui-ci parut en 1933 : il allait donner à son auteur une place d'honneur dans notre littérature française [2].

2. Situation de Malègue dans la littérature française

Commencer une carrière littéraire à 57 ans par un roman de près de mille pages, sans aucun souci de publicité, sans nulle attache au monde des lettres, voilà qui s'appelle se lancer dans une singulière aventure. Ce fut celle de Joseph Malègue. Au moment où paraissait ce roman au titre étonnant *Augustin ou le Maître est là*, Malègue était un inconnu. On ignorait jusqu'à son prénom, qui ne figurait même pas sur la couverture de l'ouvrage. Ce n'est pas une thèse de droit, publiée quelque vingt ans auparavant, qui aurait pu l'introduire dans le monde littéraire d'alors. D'ailleurs, il se souciait peu de notoriété, et il choisit de rester dans l'ombre, même après le succès extraordinaire d'*Augustin*. Car ce fut un succès, alors que tout laissait plutôt prévoir un échec. L'ouvrage, il

[1] Malègue Joseph, *Une forme spéciale de chômage : le travail casuel dans les ports anglais*. A. Rousseau, Paris 1913.

[2] Cf. préface de Mme Malègue et thèse de Mlle Michael.

est vrai, fit peu de bruit dans la grande presse, mais son retentissement se fit en profondeur. Peu fait pour conquérir d'emblée le gros public, *Augustin* bouleversa et conquit des âmes. Car ce qui donne sa vraie valeur au roman, bien plus encore que sa belle tenue littéraire et artistique, c'est le fait qu'il porte l'accent sur les valeurs de vie intérieure et sur la primauté du spirituel. On comprend alors que ses lecteurs ne purent se recruter que dans une élite, mais une élite fort nombreuse, quand on pense que la dernière édition porte le chiffre du soixante-dixième mille [1].

Situer Malègue, cet homme d'un livre, dans la production littéraire de notre temps n'est pas chose facile. Car bien qu'il soit possible de discerner dans son style et dans sa pensée certaines influences, celles-ci ne sont pas d'importance à nous permettre de placer l'auteur dans un groupe déterminé d'écrivains.

Si toutefois on voulait rattacher Malègue au passé littéraire français, le nom de Pascal se présenterait de lui-même à l'esprit. La parenté spirituelle est incontestable [2]. « L'influence est patente, avouée. On peut dire qu'Augustin n'est que le développement romanesque de certaines *Pensées* de Pascal en particulier du *Mystère de Jésus* et de la célèbre parole : Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas trouvé. Tous les passages d'*Augustin* où s'exprime le plus fortement ce pathétique intérieur qui fait la substance du roman, tournent à un débat sur les thèmes essentiels de la doctrine pascalienne. Or Blaise Pascal était Auvergnat, Joseph Malègue aussi ; l'un et l'autre ont vécu à Clermont leurs années d'enfance. Comment n'établirait-on pas, de l'un à l'autre, une filiation spirituelle et ne verrait-on pas, dans le livre de Malègue, une sorte de legs pascalien, accommodé à la philosophie et à l'art littéraire de notre temps [3] ? »

[1] Spes, Paris 1947. Une nouvelle édition en un seul volume est en préparation.

[2] Voir p. 167.

[3] Desaymard Joseph, *L'Auvergne dans les lettres contemporaines*. Ed. du Pigeonnier, 1943, p. 34.

Plus près de nous, il faut donner une place de choix à notre auteur parmi les artisans du renouveau chrétien dans le genre romanesque. Certes, Malègue n'est pas le premier à traiter le problème de la conversion : depuis quelques décennies, notre littérature, véritable miroir où se reflètent les préoccupations d'une époque, est comme envahie par la psychologie de conversion. Mais dans ce domaine on peut affirmer sans témérité que le roman de Malègue tient la première place. Vingt ans après sa parution, il n'a pas encore été dépassé. Qui connaît *Augustin* ne peut aborder un roman de crise religieuse sans être spontanément amené à faire le rapprochement ou la comparaison.

Cela explique pourquoi, bien souvent, les critiques ont vu, ou cru voir, dans tel ou tel roman de conversion antérieur à *Augustin* une « source » de Joseph Malègue. Ainsi a-t-on pensé que c'était pour opposer à Roger Martin du Gard une réponse plus profonde au problème de la foi que Malègue écrivit son roman. Nous ne le pensons pas, bien qu'Augustin mette dans une vive lumière les faiblesses de *Jean Barois* [1].

Déterminer avec précision l'influence exercée sur Malègue par certains romanciers de la conversion n'est pas chose facile, nous pouvons cependant découvrir quelques indices révélateurs. On sait le rayonnement de Huysmans grâce à son roman *En Route*, où il raconte sa conversion. Comme beaucoup de jeunes de sa génération, Malègue ne fut pas insensible à cette influence [2]. On sait aussi l'émotion causée, dans les milieux intellectuels de la fin du XIX^e^ siècle, par la conclusion du *Disciple* de Bourget : nul doute qu'elle n'impressionna Malègue par le rappel du thème pascalien qui lui était si cher. Psichari enfin, dans les dernières pages du *Voyage du Centurion*, a lui-même des accents pascaliens qui suscitent d'eux-mêmes un rapprochement avec *Augustin*.

[1] Cf. notre appendice II.

[2] Cf. Malègue Joseph, *Prière sur la montagne Sainte-Geneviève*. Bulletin Joseph Lotte, Paris, 1^er^ décembre 1936.

Bien que Malègue se distance consciemment de Mauriac, on ne saurait passer sous silence ce nom. Dans plusieurs de ses romans, Mauriac lui aussi a touché au problème de la conversion. On n'aurait pas davantage le droit d'ignorer la parution, antérieure à *Augustin*, de deux œuvres de Bernanos où entre en jeu la mystique chrétienne. Mais si remarquable que puisse être la production littéraire des auteurs auxquels nous avons fait allusion, il est certain que Malègue, en publiant son *Augustin*, a ouvert de nouvelles avenues au roman surnaturaliste : il nous a donné une œuvre où « l'observation de la vie vécue et l'analyse des sentiments du cœur humain » vont, sur le plan chrétien, « aussi loin que vont dans cette observation et cette analyse, les meilleures œuvres de Balzac, de Stendhal, de Flaubert et de Proust [1] ».

La vision chrétienne de la vie ne saurait suffire à elle seule, et le romancier chrétien n'a pas le droit de négliger le réalisme de ces maîtres profanes. Il doit au contraire tendre à se l'assimiler, puis à le dépasser, ou plutôt il doit « l'asseoir sur d'autres axes et l'animer d'une autre âme ». Il faut « qu'il se garde surtout de s'enfermer dans l'hiératisme, pente mauvaise et cul-de-sac tout désigné de la littérature catholique. Que son clavier soit tout l'homme, enveloppé et travaillé par toute la grâce, y compris la mystique. C'est l'infini invisible et transcendant, mais incomparablement actif qu'il lui faut faire pressentir, mais sans jamais quitter le visible, sans cesser de le mouler étroitement, de le fouiller jusqu'au noyau. Voilà l'antinomie qu'il lui faut résoudre. Ce n'est ni plus ni moins le dernier degré de l'art [2] ». Malègue nous a montré que la chose était possible [3]. Et peut-être n'a-t-il pas été dépassé

[1] Levaux Léopold, *Un grand romancier français se révèle*. La Liberté, Fribourg, 19 mai 1934.

Pour la forme, pour la minutie de certaines analyses psychologiques, on a souvent placé le nom de Proust à côté de celui de Malègue. Voir plus loin, p. 34.

[2] Levaux Léopold, *loc. cit.*

[3] Voir sa théorie du roman chrétien, p. 16 et notre appendice III.

dans cette voie, ni par Mauriac ni par Bernanos, dans son souci de peindre la vie réelle selon la formule du roman réaliste.

« Malègue, cet homme d'un livre », avons-nous écrit plus haut. Il s'agit de préciser : c'est par ce roman unique qu'il s'est fait un nom dans la littérature contemporaine. Mais d'autres œuvres suivirent entre l'année 1933 et la mort de Joseph Malègue, survenue le 30 décembre 1940. Opuscules religieux, ces ouvrages n'ont pas connu, il est vrai, le même succès et la même diffusion que le roman, mais ils ne sont pas moins de précieux témoins de l'art de Malègue, écrivain catholique. Ce sont : *De l'Annonciation à la Nativité* [1], *Petite Suite Liturgique* [2], et *Pénombres* [3]. Ces écrits spirituels révèlent, de même qu'*Augustin*, la profonde vie intérieure de leur auteur et sa prodigieuse connaissance des problèmes théologiques, philosophiques et artistiques. Il faudrait ajouter à tout cela de nombreux articles de revues, et surtout un roman, *Les classes moyennes du salut*, dont la maladie et la mort de Malègue vinrent interrompre la rédaction. Mme Malègue en a publié quelques pages des plus caractéristiques, mais il est à souhaiter que ce roman soit bientôt donné au public, même s'il devait paraître dans sa forme inachevée.

Ainsi « ce vieux maître de la littérature religieuse, si tard venu au métier d'auteur, doit être tenu pour ce qu'il est : un très grand écrivain français [4] ».

3. Malègue et le roman chrétien

Ce n'est pas le sujet, ni la trame, ni le caractère religieux des personnages du roman qui font de celui-ci un roman chrétien. On pourrait mentionner nombre de romans, dans

[1] Flammarion, Paris 1935.
[2] Spes, Paris 1938.
[3] Spes, Paris 1939.
[4] Vénard Henri, *loc. cit.*, p. 115.

notre littérature française, dont le thème est religieux, ou même plus précisément chrétien, mais auxquels il faut dénier le titre de roman chrétien. D'autres, au contraire, extérieurement profanes par le sujet, méritent cette appellation parce qu'ils ont été conçus et composés dans une atmosphère chrétienne, avec une vision du monde chrétienne. C'est cette vision du monde selon l'esprit de l'Evangile qui est sans nul doute la première condition requise pour faire un roman chrétien. Mais elle ne doit pas empêcher le romancier d'être véritablement un observateur des mœurs, un analyste des sentiments et des passions du cœur humain, un créateur de personnages vivants. Bref, le titre de romancier chrétien ne doit pas être un prétexte dont il se revêtirait pour se permettre de négliger, sur le plan de la création artistique, les procédés reconnus des grands maîtres profanes du roman français. Mais en plus de ces exigences littéraires, d'autres exigences, morales celles-là, placeront le romancier chrétien en face de problèmes qu'il devra s'efforcer de résoudre.

Ces problèmes, Malègue les a éxposés dans une conférence inédite, dont nous avons une copie sous les yeux [1]. Il en esquisse une solution théorique ; *Augustin* en sera la solution pratique. Considérons ici la première.

Observateur et peintre des mœurs, le romancier, s'il est décidé à respecter les normes chrétiennes, devra nécessairement se poser la question : Que faut-il peindre ? « La vie purement naturelle ou une vie déjà informée en chrétienté ? Le spectacle des âmes d'où la grâce est absente, ou bien le spectacle de celles où elle se laisse entrevoir [2] ? »

Choisit-il la peinture de la vie purement naturelle, les âmes d'où la vie de la grâce est absente ? Une synthèse se propose spontanément à lui, « un résumé immédiat et facile » :

[1] Grâce à l'obligeance de M^me^ Franck Malègue, Vanves, et de M^lle^ Michael, Charleston (USA), nous sommes en mesure de publier cette conférence en appendice.

[2] Les citations des pages suivantes sont tirées du texte inédit de Malègue. Cf. notre appendice III.

la réduction des sept péchés capitaux du catéchisme à deux sources capitales, la luxure et l'avarice, que le langage moderne appelle tout simplement l'amour et l'argent. « Cette peinture des mœurs, les tendances naturalistes contemporaines font qu'elle tend à devenir presque automatique. »

On le voit, c'est le problème des mœurs qui est, pour le romancier tout court, le grand problème. Ce problème revêtira, pour le romancier chrétien, un aspect tout particulièrement poignant : a-t-on le droit — et si oui, dans quelle mesure — de peindre les mauvaises mœurs ?

Nombreuses sont les solutions qui, dans l'histoire du roman, ont été données à ce problème. Solutions plus ou moins satisfaisantes, quelques-unes inacceptables. Selon Malègue, la première à mentionner est celle de *l'art pour l'art*. Que l'œuvre soit belle, c'est la seule condition qui s'impose à l'œuvre d'art, « toutes les autres sont données par surcroît, et si elles ne le sont point, l'artiste est parfaitement décidé à s'en passer ». Inutile de revenir ici sur le danger de cette théorie dont la pratique contemporaine s'est écartée. Elle ne saurait satisfaire le romancier chrétien dont la conscience morale n'a pas abdiqué.

Une autre réponse, boiteuse elle aussi, est celle de la thèse appelée par Malègue thèse de *l'amoralisme contemporain*, forme plus nuancée de la thèse précédente. Qu'entend-il par là ? « La sensibilité personnelle du romancier est d'une nature si spéciale et si haute... que son expansion ne doit se heurter à aucune limite ni aucune gêne. Ce n'est plus l'œuvre d'art qui a tous les droits désormais, c'est la sensibilité de l'artiste. » Voilà qui n'est autre chose que la perte de toute distinction entre le bien et le mal !

Ajoutons à ces deux réponses une troisième, caractérisée par l'*attrait du défendu* et les analyses effrénées. « Il y a, note Malègue, pour le cœur humain un appât très singulier du mal pour le mal, du scandale à cause de sa saveur de scandale, de rupture avec les conditions normales de la vie, un sen-

timent basé sur je ne sais quelle norme obscure du bien et du beau qui reste malgré lui dans le cœur de l'artiste, visible à sa violation même... Cette rage du plus outré... où tombe l'artiste irréligieux serait une sorte d'appétit de l'infini inversé et cherché où l'infini ne se trouve pas. »

Mais comment se décider pour l'une ou l'autre de ces solutions du grave problème ? Comment ces peintures de mauvaises mœurs, en couleurs violentes, qu'aucune distinction du bien et du mal ne nuance, pourraient-elles être acceptées par le romancier chrétien ?

Sur un terrain plus positif pour le romancier chrétien, une autre théorie se présente : *le mal aurait une sorte de droit à l'existence dans l'œuvre d'art* à cause dès conditions mêmes de l'activité artistique. Et Malègue, qui fait sienne cette théorie dans ce qu'elle a d'acceptable [1], s'explique : « Le regard doit tout explorer, depuis les profondeurs animales, où les phénomènes de la conscience prennent leurs sources lointaines, jusqu'aux efflorescences intellectuelles et mystiques, où elles trouvent leur complément final. Le mal, aussi, a droit à notre observation, non pas comme mal, mais comme partie du réel. »

Pour le savant positif, pour le psychologue-médecin, cette théorie se conçoit, elle est même irréfutable. « La science est œuvre d'intelligence soumise aux seules lois du vrai ; elle est parfaitement pure par elle-même ; toutes les impuretés du mal, tous les microbes moraux, se brûlent dans son foyer sans fumée ni déchet. » Mais prise comme telle, cette théorie n'aboutit pas à l'art. L'art ne communique pas son contenu sensible « par la calme et froide lumière de l'entendement pur », comme la science, mais par une sorte de « contagion passionnelle, par la création du semblable dans la conscience qui voit et qui écoute.»

La reconstitution passionnelle du phénomène décrit est non seulement immédiate et forcée chez le lecteur, mais elle

[1] Cf. p. 21.

constitue la loi même de l'artiste. « Elle est le résultat qui spontanément, automatiquement, se poursuit dans les deux âmes, celle qui écoute et celle qui raconte, et qui ne peut pas ne pas s'y poursuivre. »

Mais, dans la peinture d'un cœur, l'artiste pourra-t-il atteindre l'intégralité ? Qu'est-ce que l'intégral dans une conduite humaine ? C'est « non seulement le jet émotif et subit que l'art est capable de transmettre en notre cœur, mais de plus la réaction morale, rationnelle et voulue, qui y fait suite et dont la conduite humaine doit dépendre ».

Tâche difficile, en vérité, pour l'artiste qui prétend au droit à l'intégralité que celle de peindre ces deux aspects de la conduite humaine. Difficile, et même impossible presque, parce que l'artiste est une « sensibilité particulière, dardée sur le monde, chargée d'en prendre sur sa plaque à photographie une image déformée par l'originalité propre de l'appareil ». L'artiste pourra-t-il, sans s'ignorer lui-même, réclamer ce droit à l'intégralité, puisque être particulier, c'est-à-dire partial, est ici la loi même de son art ?

On ne saurait refuser à l'artiste qui le réclame le droit aux peintures dangereuses. Par contre, l'on peut et l'on doit exiger de lui un « contre-poison », non pas dans une intégralité impossible, mais dans un « tact incessant et infini que donne le respect des âmes individuelles auxquelles on a affaire, le sentiment de leur ouverture plus ou moins grande à la contagion passionnelle, donc des freins plus ou moins forts et individuellement variables qu'il faut que l'artiste sache s'imposer ».

Nous sommes restés jusqu'ici dans les domaines de la vie naturelle, sans autre référence au surnaturel que celle qui provient du fait que ces domaines sont vus par un œil chrétien. Mais si cet œil restait fermé, ces domaines resteraient ce qu'ils sont. Quant aux formes proprement surnaturelles de la vie chrétienne, Malègue y distingue à bon droit deux moments importants, « suivant que l'on pénètre dans les chambres inté-

rieures, comme dit sainte Thérèse, ou qu'on reste au contraire sur le seuil. Dans ce dernier cas, le problème essentiel est celui de la foi ». Problème fort complexe, puisqu'il comprend à la fois « *les drames de sa perte et ceux de son acquisition*, ceux de son entretien, et toutes les variations qu'elle peut comporter » [1]. Nous aurons à revenir sur ces problèmes, puisque c'est précisément le drame intérieur d'Augustin, la perte et la conquête de la foi, qui doit former le centre de notre étude.

Selon Malègue, on a le droit d'attendre davantage encore du romancier chrétien : il ne s'arrêtera pas à montrer uniquement la vie de l'âme au seuil des demeures divines. « Il doit faire un pas en avant et pénétrer dans la vie de l'âme, dans ces demeures elles-mêmes, c'est-à-dire faire face au problème de la vie mystique et de la sainteté. » C'est là le sujet fondamental qui s'impose au romancier religieux : présenter la sainteté d'une manière à la fois complexe et éblouissante, telle qu'elle est en réalité dans la vie elle-même. « Question difficile, dit Malègue, et qui a passé longtemps pour à peu près inabordable [2]. »

Nous verrons plus loin, en étudiant la psychologie du sentiment religieux dans *Augustin ou le Maître est là*, dans quelle mesure Malègue a mis en pratique avant la lettre les principes énoncés dans cette conférence.

4. La peinture de la vie dans « Augustin »

Le regard du romancier chrétien peut et doit tout explorer « depuis les profondeurs animales... jusqu'aux efflorescences

[1] Le passage de la conférence de Malègue sur cet aspect particulier du problème a été publié à titre posthume par Yvonne Malègue, en appendice au deuxième tome d'*Augustin*, édition de 1947, pp. VIII-XIX. Cf. aussi notre appendice III.

[2] A ce sujet, il convient de signaler les romans de Bernanos, dont P. H. Simon fait une étude judicieuse dans son ouvrage : *Témoins de l'Homme*, pp. 113-134, Colin, Paris 1951.

intellectuelles et mystiques [1] ». Non pas, bien sûr, comme le ferait un médecin psychologue, mais comme un artiste, c'est-à-dire, pour reprendre l'expression de Malègue, par une sorte de « contagion passionnelle », par cette « création du semblable dans la conscience qui voit et qui écoute [2] ».

Tout explorer ! Dans le roman de Malègue, le domaine particulier d'exploration est celui où se déroule le drame de la foi perdue et retrouvée. *Augustin* est donc un roman spiritualiste par son sujet même et par les valeurs qu'il défend ; son intérêt et son pathétique gravitent autour du problème de la primauté du spirituel, de la vie intérieure. Et cependant Malègue ne reste nullement dans des sphères abstraites : il montre la vie réelle, sans mépriser les choses les plus simples, les plus basses ; il ne craint pas de mettre ses lecteurs en contact parfois bien rude avec les plus humbles réalités de la vie quotidienne. « Et cette impression du réel est parfois si violente que nous ne pouvons nous empêcher de sursauter, comme si l'auteur, sortant de sa propre vie, avait pénétré dans la nôtre [3]. »

Henri Vénard, qui a bien connu Malègue, note l'étonnant paradoxe de la personnalité de son ami : à savoir la présence chez un philosophe — c'est-à-dire chez un méditatif « plus accoutumé au retournement de la rétine qu'au regard porté sur les lignes, les couleurs et les mouvements de l'Univers [4] » — d'une prodigieuse imagination plastique et du don de « faire voir » propre aux romanciers naturalistes.

Comme nous avons le droit de nous réjouir de cette heureuse synthèse ! Sens plastique et sens spéculatif, don d'observation et de méditation, voilà ce qui permet à Malègue d'insuffler une vie authentique à ses narrations, à ses peintures, à ses portraits. Il ne décrit pas seulement comme le ferait un obser-

[1] Voir plus haut, p. 19.
[2] *Ibid.*
[3] Péguy Pierre, article sur *Augustin* dans *Vaincre*. Paris, 15 juillet 1934, p. 21.
[4] Vénard Henri, *loc. cit.*, p. 116.

vateur placé sur une sorte de promontoire : il voit les choses et les montre à travers ses personnages, il nous explique les secrètes réactions de ces derniers en face des événements.

Pour nous donner une idée de ce « sens plastique », de ce don extraordinaire de « faire voir » qui caractérise l'art de Malègue, les exemples abondent. Et ce n'est pas seulement la vue, mais tous les sens qui sont en éveil.

Voici comment il décrit les préparatifs des vacances dans la famille Méridier :

> Un remue-ménage de malles et d'armoires ouvertes durait jusqu'aux petites heures du matin. D'autant plus gros de promesses qu'il s'efforçait d'être silencieux, il annonçait l'approche d'un bonheur immense qui filtrait par toutes les claires-voies de la nuit. Cette joie active et proliférante se nourrissait toute seule pendant qu'on dormait, grossissait, finissait par faire éclater le sommeil. Augustin se trouvait réveillé à des heures paradoxales et inidentifiables, pour voir que sa jeune maman circulait encore sur des pantoufles sourdes, masquant la lampe de sa main gauche quand elle passait devant les petits lits. Alors il comprenait que ce bonheur était réel, presque arrivé, riant déjà dans cette couleur de vieille paille, distillée par la lampe à huile (I, 27).

Puis c'est le monotone voyage en train, jusqu'à la petite gare perdue où l'on procédait au chargement de la diligence, tandis qu'Augustin contemplait

> les deux gros chevaux à la queue nouée, autour desquels tourbillonnaient les mouches. Ils les chassaient en vain avec cette queue trop courte, avec leurs pieds, avec les plissements vagabonds de leur peau. Ils sentaient une forte odeur, pas désagréable. Ils sentaient le cheval. Tout était si beau qu'on éprouvait, gonflant le cœur, ou peut-être les poumons, ou peut-être le larynx (Augustin connaît le nom de tous ces organes), une envie de chanter ou de crier (I, 29).

Et le voyage enchanteur continue :

> Nous sommes à la Borie des Saules... La diligence roule désormais devant maintes choses rangées sur le bord de la route. Les hameaux projettent ces objets devant eux,

> en grand nombre, de chaque côté des chemins vicinaux, pour que les voyageurs connaissent leur approche, les prennent peut-être pour des sous-préfectures, au moins pour des chefs-lieux de canton, et conçoivent de l'estime pour eux. On voit là des lessives sur des carrés de prairie, des troncs d'arbres écorcés, empilés, marqués de lettres rouges par le marchand de bois ; une machine à battre rangée pour la nuit ; de méfiants matous errant dans les jardins ; des charrues et des roues avoisinant les hangars d'un charron-forgeron ; un cortège de poules et d'oies qu'on dérange ; et aussi des casseroles rouillées, jetées dans les orties avec de vieilles chaussures et d'autres détritus innomés (I, 32).

Le réalisme de Malègue, dont les lignes citées nous fournissent un exemple frappant, ne s'arrête cependant pas à cette énumération objective, à cette présentation plastique du monde observé. Il pénètre en profondeur. Evénements et choses ont leur répercussion sur l'âme des personnages, et c'est aussi à ce réalisme psychologique que s'applique le talent de l'auteur.

Voici, pour illustrer cet aspect de l'art de Malègue, les réflexions suggérées à Augustin par ce qui vient d'être décrit :

> Qui réfléchit, découvre immédiatement qu'il y a deux La Borie des Saules. D'abord cet ensemble d'objets sans prestige, qui voudraient bien se faire englober sous ces syllabes délicieuses ; et puis la réalité cachée, voilée, mais substantielle, qui se dissimule sous leur timbre pur. Vous sentez tout de suite que c'est un nom doré, joyeux, avec une inexprimable nuance de soir. On ne la perçoit que lorsqu'on prononce, avec le velours qui convient, cet o plein de soleil jaune et d'un sentiment triste et doux qui est ce qu'on appelle la mélancolie. La Borie des Sau... au... les (exactement comme pour marqui... i... se).
>
> — Qu'est-ce que tu as, petit ? demande son papa, tandis qu'Augustin s'étudie justement à prononcer ce doux nom comme il faut, ce qui a pour effet d'interrompre net l'exercice (I, 32-33).

N'est-il pas réaliste aussi, ce souci d'enregistrer les vibrations d'une âme en face du réel ?

Mais ne nous y trompons pas : la minutie avec laquelle sont suggérées les sensations, l'extraordinaire puissance à évoquer le vivant et le réel, le don de faire voir, entendre, sentir, toucher, tout cela ne fait nullement d'*Augustin* un roman sensuel. Malègue s'était même fermement proposé de bannir de son œuvre toute sensualité et surtout toute sexualité troublante. « Je veux faire, disait-il, un livre qui ne fera pas de mal, qui puisse être mis entre toutes les mains. Je voudrais montrer qu'il y a d'autres péchés plus graves que celui que montre toujours Mauriac, le péché de la chair [1]. »

En ce sens, le réalisme de Malègue n'est donc pas un réalisme *total*.

S'il fallait donner une épithète au réalisme de Malègue, c'est celui de *symbolique* que nous choisirions, en ce sens que presque toujours la « chose » prend un sens spirituel. Par la peinture du monde visible, il s'efforce sans cesse de montrer son prolongement intérieur, un reflet du divin. Et ce rapport du visible à l'invisible, du terrestre au divin, s'il n'est pas toujours explicite — ce qui serait lassant — peut cependant s'établir sans peine. Le lecteur s'y sent attiré insensiblement par un mot, une image, une comparaison qui l'oblige à s'arrêter pour découvrir lui-même le sens profond de la narration, de la peinture ou du portrait. D'autres fois, c'est un rappel violent, bref aussi, à l'existence du problème surnaturel. Ainsi, les tableaux les plus réalistes restent toujours un peu baignés de la pure et bienfaisante atmosphère des cimes, comme le montre la page où sont évoqués les pâturages du Cantal :

> Traversant le bourdonnement des mouches et les crissements des cigales, plus haut qu'eux sur la hiérarchie des bruits, des meuglements de bestiaux, au son pur et pauvre, perdaient dans la ténuité de l'air leur masse sonore et leur volume, gardant juste un timbre terreux et élémentaire de plainte pastorale... La route encercla une tête de vallon

[1] Témoignage du Comte de Talhouët, cité par E. Michael, *op. cit.*, p. 39.

où suintaient ces eaux de marécages que le cousin appelait « narses ». Simple égratignure dans la crinière des pâturages, le creux s'approfondissait lentement en aval, vers la région invisible et chaotique des gorges. Très loin au delà, plus loin que tout, plus loin que ce dentelé bleu fin et fatigué, des monts au nom incertain, en de rares jours très purs (deux ou trois fois par an disait le cousin), à des distances perdues, on croyait voir — on n'était pas très sûr — d'autres dentelés blanc fixe, d'une immobilité parfaite, portés sur des piédestaux de nuages et pareils à un épaississement de la lumière. C'était les Alpes. Partout ailleurs, l'ondulante immensité des nappes herbeuses heurtait directement le bas du ciel (I, 223).

Thème des cimes dans la peinture des âmes également ! Voici l'exquis portrait de Marie, en prière dans la chapelle de la Font-Sainte :

Il revit Marie, agenouillée, abandonnée, la tête dans les mains, laissant la ligne de son corps exprimer librement, à son insu, toute sa souple et délicieuse jeunesse. Il se sentait pour elle une immense tendresse raidie de respect, et comme une glaciale sorte d'amour. Il s'excusait de lire dans son cœur. Le mystère de ce paysage intérieur enfin s'éclairait : un dentelé blanc fixe, comme celui des Alpes, était apparu aux extrêmes horizons de son âme, un jour privilégié, un jour d'entre les jours, en plein ciel, au-dessus des nuages terrestres (I, 238).

Nous retrouvons plus d'une fois, vers la fin du roman, le thème des cimes, de ces cimes qui, pour Augustin, restent obstinément cachées :

— Il y a trop de neige cette année... Des brumes, des brumes ! Rien que des brumes ! On dirait mon cœur... Oui, j'aurais voulu que tu voies ces cimes (dit-il à son ami Largilier). Enfin ! des cimes d'un autre ordre ne te sont pas refusées... (II, 483).

Mais bientôt le vent de la grâce, le souffle de l'Esprit d'Amour dissipera ces brumes, et tout apparaîtra alors dans sa clarté sublime :

> Christine pensa qu'il aurait plaisir à revoir le paysage qu'il aimait. Les colossales épaisseurs calcaires édifiaient dans le ciel de hauts autels d'une noblesse angélique. La Dent du Midi, le Chamossaire, les Diablerets, sans le plus petit nuage au-dessus des crêtes, sans le moindre coton pendu à leur flanc, disposaient leurs blancs fixes contre un azur aux puretés incroyables, dépassant celles de l'été.
> Christine mit sa tête au niveau de celle de son frère.
> — Inutile, fit-il, quand il eut compris ce qu'elle voulait... J'ai tout... C'est beaucoup de miséricorde... (II, 520.)

Augustin a tout. Ces cimes auxquelles il aspirait depuis si longtemps, il les contemple maintenant : il n'a plus besoin du paysage des Alpes ! Et l'on pense à ce désir qui le tourmentait jadis : « Le seul paysage qui comptât : celui de ses intérêts éternels » (I, 190).

On ne sera pas étonné que, dans la plupart des cas, ce symbolisme qui s'attache aux choses soit caractérisé par un fort indice de subjectivité. La conscience individuelle communique à toute émotion un caractère qui lui est propre. L'âme reflète les choses et se reflète dans les choses. Ainsi autour de l'âme d'Augustin, le monde paraît dans une infinité de nuances et de fluctuations. Voyez le paysage des Sablons, où vit Anne de Préfailles : durant les semaines du grand amour, comme il est beau et attrayant pour Augustin :

> Toutes ses belles émotions de toujours avaient gravité autour des Sablons, s'étaient tournées vers ce pays de fées, intimidant et passionné... (II, 111).

Mais hélas ! bien vite le bonheur a pris fin. Augustin terrassé par la maladie, a renoncé à son amour. Son cœur saigne, et la seule pensée des Sablons lui fait mal :

> Augustin s'était retourné contre le mur.
> L'après-midi, il pria sa sœur de fermer les volets de sa chambre...
> — Ce paysage m'est intolérable.
> Christine se souvint qu'il avait précisément disposé son lit en vue de ce paysage, exprès pour en avoir le détail sous les yeux. C'était le même qu'on voyait de la salle à manger, devant lequel il aimait tant se tenir (II, 402).

Et ce passage non moins significatif de l'état d'âme d'Augustin :

> C'était l'heure où Augustin prenait de son désespoir la photographie la plus détaillée et la plus clairvoyante, où il se sentait aussi le plus isolé, le plus séparé, dans l'affliction des siens... Un vide d'attention étrange faisait ressortir, autant que ces bruits sur ce calme mortel, certains détails de paysage : les ténus glacis bleus cherchés en vain le matin, et sur le ciel jaune noir, des plages d'un blanc tendre et puissant, imprégnées d'ensoleillement diffus. Jamais il n'avait connu plus total abandon. De grandes étendues désolées d'avenir ressemblaient à ces champs déserts, mornes et scintillants (II, 347).

Cet indice de subjectivité dans l'interprétation des choses, des paysages, des milieux les plus divers est à n'en pas douter ce qui contribue peut-être le plus efficacement à créer l'unité même du roman de Malègue, unité habilement réalisée par la lumière et les ombres que projette le monde visible sur l'âme inquiète d'Augustin en quête de l'Unique nécessaire.

Essayons de déceler encore dans d'autres aspects du roman de Malègue ce souci, cette inquiétude d'atteindre le réel surnaturel à travers le réel terrestre.

Le titre même du roman trahit cette inquiétude : *Augustin ou le Maître est là !* Le nom d'Augustin n'est pas pris au hasard. L'intention de Malègue est claire : son héros doit être en quelque sorte un fils spirituel du grand évêque d'Hippone. Celui-ci aussi a vécu le drame de la recherche de la foi, et l'on pourrait fort bien écrire sa phrase célèbre en tête du roman de Malègue : *Fecisti nos ad te Deus: inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* [1].

« Le Maître est là » est une parole tirée de l'Evangile, adressée par Marthe à sa sœur Marie dans l'épisode de la résurrection de Lazare : « Le Maître est là, et il t'appelle [2]. »

[1] *Augustini Confessiones*, c. 1.
[2] S. Jean, xi, 28.

Malègue pensait d'abord donner comme sous-titre à *Augustin :* « La Quête de l'Unique nécessaire [1]. » Il est intéressant de noter que cette expression rappelle un autre passage de l'Evangile, où il est également question de Marthe et de Marie : « Une seule chose est nécessaire [2]. »

Les titres de certains chapitres témoignent du même désir de créer cette atmosphère des « cimes ». Ils sont pour la plupart des allusions liturgiques ou bibliques. *Matines*, c'est l'enfance heureuse d'Augustin dans la charmante cité d'*Aurillac* [3], dans les *hautes terres* du Cantal, cette terre « âpre et mystique » comme aimait à dire Malègue. *L'Arbre de science* symbolise les années d'études, la philosophie qui va éveiller dans l'âme d'Augustin les premiers problèmes et aussi les premières angoisses métaphysiques. La lutte intérieure dans laquelle il est engagé, cette lutte entre la foi et la science, va trouver sa dramatique conclusion dans *Paradise lost :* la foi perdue. Le second volume s'ouvre par le *Canticum canticorum :* l'amour humain vient à temps empêcher que ce cœur d'intellectuel ne se dessèche dans les steppes arides de la science, et c'est le premier pas du long retour à un amour plus élevé, la reconquête laborieuse de la foi par une voie de souffrance et de deuil, symbolisée par les titres *L'Office des Morts* et le *Sacrificium vespertinum.*

Enfin, l'équilibre du cœur et de l'intelligence une fois retrouvé, c'est l'entrée dans la pleine lumière par une mort sereinement acceptée : *Vita mutatur*, tel est le titre du dernier chapitre, inspiré par la préface de la messe des morts : « La vie n'est pas ôtée, Seigneur, à vos fidèles, elle n'est que transformée. »

Dans les *narrations*, un simple mot prononcé par l'un des interlocuteurs au cours d'un dialogue, une comparaison habi-

[1] Lettre de J. Chevalier à Mlle Michael, citée dans sa thèse, p. 55.
[2] S. Luc, x, 42.
[3] Bien qu'Aurillac ne soit jamais nommé dans le roman, c'est là sans doute que se passe l'enfance d'Augustin.

lement choisie, nous révèlent un état d'âme, une préoccupation intime, secrète, angoissante.

A la fin des « plus heureux jours » (c'est le titre d'un chapitre), après avoir brillamment réussi l'examen qui lui ouvre la porte de l'Ecole Normale, Augustin rentre pour les vacances dans son cher Cantal. Une nouvelle vie va commencer pour lui, et cette pensée laisse pénétrer dans son âme un sentiment de nostalgie. Voici comment Malègue l'exprime :

> L'express de nuit l'emmena dans ses fraîches troisièmes. Dès que fut terminé le tassement des voyageurs, le choix des coins et le dépouillement des faux-cols, le sens intérieur des martellements rythmiques commença de s'offrir à ses rêves (I, 192).

A l'Ecole Normale, Augustin se réserve le jeudi pour des lectures exégétiques, dans l'espoir de trouver quelques lumières aux problèmes qui le tourmentent. Mais il s'oriente mal, et les doutes ne sont pas dissipés. Le voilà encore plus isolé !

> Cette première lecture se termina par une promenade hésitante et solitaire, sur le quai, devant le fleuve. De petits garçons jouaient sur des tas de sable, à l'autre rive. Une péniche remontait avec lenteur et insouciance (I, 242).

Quelques mois plus tard, un dimanche, il sent revenir pendant la Conférence de Saint-Vincent l'obsession de ses problèmes bibliques :

> La séance levée et la prière faite, il rejoignit au patronage Largilier qui y passait une heure tous les dimanches. Dans une cour hurlante, hérissée de cris d'écoliers, cinq ou six petits secouèrent autour de lui une innocente joie de haillonneux, gambadant et rugissant dans toute la furie de l'enfance. Il immobilisa le plus forcené.
> — Et toi, qu'est-ce que tu penses du proto-Marc ?
> ... Le garçonnet leva sur lui une petite tête de loup, rousse, criblée de points de son et deux yeux bleus d'enfant, chassieux, tendres, éperdus de confiance heureuse.
> — Voilà !... si vous n'êtes comme l'un de ces petits... (I, 312-313).

Ailleurs, c'est souvent l'idée de la mort qui traverse le récit. Le spectacle d'une foule affairée sur une place de foire éveille en Augustin l'inquiétude au sujet de l'outre-tombe :

> Il va lentement, à travers l'affreuse foule de tous ces gens promis au plus froid silence, un jour. (II, 230).

Mme Méridier, la mère d'Augustin, est à l'agonie. A la vue des choses qui meublent la maison familiale où entre sournoisement la mort,

> le désespoir le saisit là, sur place. Comment venu ? Tout seul ? lentement gonflé, comme une goutte d'eau tombant d'un robinet ? pendant les réflexions profondes et creuses de l'escalier ? ou devant ces vieilles choses matérielles, l'escalier, la rampe, le pêne, qui resteraient les mêmes dans le bouleversement de tout, qui continueraient leur vie de pauvres choses affectueuses, quand la maison serait hideusement vide de toutes les présences bien-aimées ? (II, 290).

Puis c'est Bébé, le petit de Christine, que guette la mort :

> Très calme, le visage réduit et amaigri, les bras à plat le long du corps, dans leur courbe naturelle, le petit malade fixait on ne savait quoi, d'un air de gravité et de refus des joies, poignant.
> — Quand je pense que sa mère le trouve mieux !
> — Si l'enfant souffre et se plaint, dit le médecin sans répondre, vous le mettrez dans un bain tiède, et de temps en temps, des cuillerées d'eau sucrée.
> — Mais il boit ses biberons, en ce moment !
> — Oui, oui, évidemment. Tant qu'il les boira, qu'il les boive !
> La voix était dure et sourde, un peu impatiente de cette comédie que la maladie s'amusait à jouer. On sentait une fois de plus le tragique de cette lutte entre des bacilles et des cellules d'enfant, cette souillure des valeurs morales par un fourmillement immonde (II, 296-297).

Nous allons maintenant essayer de démontrer le même souci du spirituel dans quelques *portraits*.

Chose curieuse : alors que l'âme d'Augustin est pour ainsi

dire mise à nu, un seul portrait, bien sommaire du reste, nous est donné de son physique :

> Christine regarda son frère par-dessus l'enfant blotti. Son teint assez terne, ses lèvres charnues, un peu grosses, avec une ombre de moustache, tout cet ensemble honnête et sans grand charme, deux yeux noirs magnifiques, brillant d'intelligence et de culture, le vivifiaient (II, 22) [1].

Voici le portrait admirablement réussi de l'abbé Hertzog, le vieil aumônier de lycée qui joua un rôle important dans la vie d'Augustin. Selon Henri Vénard, Malègue a trouvé son modèle en la personne d'un maître vénéré [2] :

> C'était un vieil homme doux, ascétique et loin du monde, possédant le minimum de corps qu'il fallait pour être vu, construire son espace, sentir le froid, le sommeil et le besoin de mourir. Sans grand contact avec le vaste lycée, la première fois qu'il vit Augustin, il le fixa de ses yeux fatigués. La grande affection générale et méconnue qu'il portait à tous ses élèves... ne l'avertissait pas très bien des mots à prendre pour s'ajuster à celui-là... (I, 169). La leçon terminée, le vieil homme récitait le *Salve Regina*, les yeux fermés, ses deux mains jointes réunissant leurs os minimes. Augustin ne se rassasiait pas de cette figure pâle et sereine, que de rares cheveux couvraient d'une sorte de mousse grise... (I, 172).

Avant le départ pour Leysin, Augustin retrouve à Paris M. Rubensohn, qui avait été son professeur dans le petit Lycée de province (M. Jacques Chevalier note qu'il a quelques traits de Bergson, mais qu'il n'en est pas le portrait) [3] :

[1] Au sujet du portrait moral d'Augustin, il est intéressant de relever ici un témoignage de M. Jacques Chevalier dans une lettre à Mlle Michael, citée par elle, p. 18 : « On trouve dans Augustin et dans Largilier des traits de Malègue et de moi-même, par une très curieuse « imprégnation » des deux amis qui fait que l'auteur a emprunté à l'un et à l'autre — à lui-même et à moi — des traits répartis et doués différemment dans ses deux héros, en développant et en suivant jusqu'au bout certaines possibilités ou virtualités de nos caractères, qui, chez lui et chez moi, ne se développèrent pas jusqu'à leur terme logique : par exemple les inquiétudes ou les doutes éveillés en nous par les problèmes exégétiques, critiques et métaphysiques. »

[2] Vénard Henri, *loc. cit.*, p. 117.

[3] Lettre à Mlle Michael, *loc. cit.*

> Le regard avait changé d'horizon, de rêve et de portée. Il s'était rabattu vers la terre et ses complexes jeux. L'homme gardait la peau glabre, fine et blanche de jadis. Il était gras, dominateur avec lassitude, jouant la satiété du bonheur, d'une sûreté d'élégance et d'une science de la sobriété vestimentaire qui montrait ici, comme autrefois dans sa classe, la même absence de parenté avec ses entours, et que sa vraie vie n'était pas là... Ce qui avait fui, c'était la jeune gravité, l'ascétisme intelligent, le temps des mains méditatives, ployées en berceau devant le front osseux. Il avait trouvé mieux que la certitude : l'inanité de la chercher. Sa sérénité s'en trouvait affinée (II, 434-435).

Combien plus émouvant que tous les autres portraits est celui de M^me^ Méridier qui, sur son lit de mort, n'attend plus rien que la grande Réalité :

> Les bouffissures blafardes s'élargissaient sur le visage et sur le cou, et sans doute sur tout le reste d'un corps qui se préparait à vivre tout seul de son côté, de quelque vie laide et monstrueuse. Sa pensée, sa tendresse, tout ce qui constituait sa mère, avait à s'arranger de cela, pendant que c'était encore possible. Les deux yeux, d'un bleu passé, continuaient le vieux sourire tendre, réalité spirituelle engluée dans des chairs qui ne s'y intéressaient plus (II, 321).

Quelle force de réalisme ! Et pourtant quel appel vers la Vie invisible de l'âme dans les demeures cachées de Dieu !

Ne faut-il pas avouer que voilà des lignes qui nous montrent le tout grand art de Malègue ? Combien elle est saisissante cette réalité dont il fixe le détail et la note qui fait vivre ! Quelle application aux traits subtils, quelle ingénieuse et savoureuse évocation de l'événement observé [1].

On peut conclure à bon droit : le *réalisme* de Malègue n'est pas un réalisme en étendue, puisque Malègue ignore consciemment certains domaines troublants de la vie passionnelle,

[1] On peut reconnaître à Malègue une certaine parenté avec les maîtres de l'impressionnisme littéraire que furent les frères Goncourt (cf. DESAYMARD, *op. cit.*, p. 42). De cet impressionnisme, on trouverait des exemples frappants dès les premières pages du roman. Mais ceci pourrait être l'objet d'une étude qui dépasserait le cadre que nous nous sommes proposé.

mais il est un *réalisme en profondeur*, intégrant à la fois, dans une harmonieuse union, le réel visible, terrestre, humain au spirituel invisible, dont la réalité, pour être plus cachée sous le symbole des choses, n'en est pas moins vraie ni moins digne d'être mise en lumière.

5. Malègue et Proust

A la lumière de ces considérations sur l'art de Joseph Malègue, nous pouvons tenter d'examiner ses rapports avec Marcel Proust. La juxtaposition de ces deux noms n'est pas nouvelle. Elle a déjà été faite peu de temps après la parution d'*Augustin* [1], puis consacrée dans le monde des lettres par un article de Mme Ancelet-Hustache, paru dans les *Nouvelles Littéraires : Un Proust catholique* [2]. Plus tard, de nombreux comptes rendus de l'ouvrage de Malègue ont fait allusion à ses affinités proustiennes, sans cependant aller au fond du problème. Une étude approfondie — qui sortirait du cadre que nous nous sommes fixé — pourrait être faite sur cette parenté entre les deux auteurs. Nous nous bornerons ici à toucher l'essentiel.

La comparaison s'impose, qui en douterait ? Elle s'impose même au lecteur qui ne connaîtrait de Proust et de Malègue que les premières pages de leur œuvre. Les souvenirs d'enfance du narrateur, dans *Swann*, d'une part, ceux d'Augustin, dans le roman de Malègue, d'autre part, sont racontés avec une remarquable pénétration psychologique, égale en art chez l'un et l'autre. Même don de narrateur, même don de peintre, affinités de style dans le choix des images et des épithètes multipliées !

Voici quelques lignes de Proust :

> Enfin en continuant à suivre du dedans au dehors les états simultanément juxtaposés dans ma conscience, et avant d'arriver jusqu'à l'horizon réel qui les enveloppait, je trouve

[1] Soulairol Jean, *Un Proust catholique*. La Vie Catholique, 26 août 1933.
[2] Nouvelles Littéraires, 9 décembre 1933.

des plaisirs d'un autre genre, celui..., quand une heure sonnait au clocher de St-Hilaire, de voir tomber, morceaux par morceaux ce qui de l'après-midi était déjà consommé, jusqu'à ce que j'entendisse le dernier coup qui me permettait de faire le total et après lequel, le long silence qui le suivait, semblait faire commencer, dans le ciel bleu, toute la partie qui m'était encore concédée pour lire jusqu'au bon dîner qu'apprêtait Françoise... Et à chaque heure il me semblait que c'était quelques instants auparavant que la précédente avait sonné ; la plus récente venait s'inscrire tout près de l'autre dans le ciel et je ne pouvais croire que soixante minutes eussent tenu dans ce petit arc bleu qui était compris entre leurs deux marques d'or... Beaux après-midi du dimanche sous le marronnier du jardin de Combray, soigneusement vidés par moi des incidents médiocres de mon existence personnelle que j'y avais remplacés par une vie d'aventure et d'aspirations étranges au sein d'un pays arrosé d'eaux vives, vous m'évoquez encore cette vie quand je pense à vous et vous la contenez en effet pour l'avoir peu à peu contournée et enclose — tandis que je progressais dans ma lecture et que tombait la chaleur du jour — dans le cristal successif, lentement changeant et traversé de feuillages, de vos heures silencieuses, sonores, odorantes et limpides [1].

Et, pour entrer dans le monde d'Augustin, suivons-le dans le souvenir de ses dimanches d'enfant :

Par la fenêtre du vestibule, au-dessus du mur grisâtre et vert-lichen qui délimite la cour, fidèle au rendez-vous du dimanche, un grand morceau de ciel, mal coupé et d'un bleu tout neuf, tremble, frémit, craquelle et se retrouve intact après chaque coup des éclatantes cloches. Un morceau de ciel d'où coule ce bonheur spécial, dit dominical, à qui l'invisible soleil communique avant la messe un ton d'oisiveté heureuse... Du vestibule, Augustin entend ouvrir et fermer toutes les portes. Leur écho évoque la salle à manger, la chambre où, lavée, changée, repue, dort la petite sœur. Toute chose exhale l'arôme subtil du dimanche. Le frais lever du matin, le chocolat du dimanche, les habits

[1] Proust Marcel, *Du côté de chez Swann*, première partie. NRF, 1939, pp. 129-130.

> du dimanche, les cloches du premier et du second coup, tout prépare ces moments d'immobilité tendue qui précèdent le départ pour la messe, ces minutes indiciblement particulières qui collent au présent pendant quelques secondes encore pour se détacher ensuite, choir et s'abîmer au flot des minutes communes (I, 12-13).

On pourrait faire ainsi de nombreux rapprochements. Mais ce que nous avons dit, au cours des dernières pages, de l'orientation consciemment religieuse de la psychologie de Malègue nous laisse entrevoir le domaine des divergences entre les deux romanciers.

Avant d'examiner ce double problème, posons-nous la question des influences. Plusieurs critiques, niant qu'on puisse parler d'influence de Proust sur Malègue, sont allés jusqu'à dire que l'*Augustin* de Malègue ne serait pas autre que nous le connaissons si Proust n'avait jamais écrit [1]. C'est trop affirmer, me semble-t-il. Un fait est certain : Malègue connaissait bien l'œuvre de Proust. Le comte de Talhouët, dans la famille duquel Malègue fut précepteur, donne ce témoignage : « Malègue lisait beaucoup Proust et admirait sa psychologie, mais il n'aimait ni le style de cet auteur ni le caractère de certains de ses personnages [2]. » On trouve également dans les notes personnelles de Malègue certaines allusions à des lectures sur Proust [3]. Il est donc vraisemblable que Malègue, plus ou moins consciemment sans doute, ait subi de la part de Proust une certaine influence, sans toutefois se laisser dominer par elle. Vouloir le rattacher à une « école » proustienne serait tomber dans l'excès contraire à celui que nous venons de signaler.

Si nous cherchons ce qui les rapproche, nous trouverons bien vite un terme de comparaison. Même don de plonger dans le passé, même mémoire vivante, toute poétique. Don

[1] Cf. Madaule Jacques, *Reconnaissances*, II. Desclée, Paris 1944.
[2] Michael Elizabeth, thèse inédite, p. 39.
[3] *Ibid.*

de retrouver le passé qui vit dans un objet, dans une saveur ou une odeur, de donner aux souvenirs « le support d'une sensation présente [1] » qui leur fait reprendre vie, une vie extraordinairement intense.

Voici Augustin, une nuit, dans sa « turne » de la Normale.

> Soudain, sans que rien ne l'appelât ni ne le fît pressentir, il fut traversé par le souvenir vif et parfumé de coups de vent sur les hautes prairies. Ils lui venaient si nets, ils sentaient si curieusement l'air pur et le foin coupé, que ce fut la turne avec ses trois pupitres, ses livres et ses manteaux qui lui parut inexplicable, hors de sa place, mal liée avec le reste... (I, 347).

D'où a surgi ce souvenir ? Augustin se le demande. Mais bientôt l'explication lui est fournie : l'odeur d'un reste de thé :

> Augustin pressentit un thé très fort et refroidi. Tel quel, il le but, perçut une saveur métallique à adjonction de sucre, un parfum mélangé de thé et de foin. Peut-être était-ce lui, venu jusqu'à ses narines, déguisé, jouant l'odeur de prairie et les souvenirs de la Font-Sainte (I, 348).

Et malgré soi, on songe au classique exemple proustien, la petite madeleine plongée dans du thé qui évoque chez Proust une scène de son enfance !

> Et tout d'un coup le souvenir m'est apparu. Ce goût c'était celui du petit morceau de madeleine que le dimanche matin à Combray (parce que ce jour-là je ne sortais pas avant l'heure de la messe), quand j'allais lui dire bonjour dans sa chambre, ma tante Léonie m'offrait après l'avoir trempé dans son infusion de thé ou de tilleul... [2]

Un autre exemple, parmi bien d'autres, illustrera ce même don extraordinaire d'évoquer par une sensation présente un événement passé. Pour orner la couche mortuaire de Bébé, Augustin s'en va couper au jardin du buis et des branches de houx :

> Cela fit un assez gros buisson, d'une pure et amère odeur de terre, de neige et d'écorce. Il avait peine à porter la

[1] Maurois André, *A la recherche de Marcel Proust*, p. 172. Hachette, Paris 1949.
[2] Proust , *Du côté de chez Swann*. NRF, 1929, p. 72.

> brassée qui lui masquait le sol. Il reprit le chemin de la maison, le nez dans l'odeur. Un souvenir violent le déchira d'une douleur passionnée, brutale et toute terrestre. Tout son corps se souvenait, sa nuque, ses poignets, et jusqu'aux muscles de ses bras. Pendant quelques minutes rien n'exista qu'une souffrance sauvage ; rien ne compta, ni maladie, ni mort. Il y avait combien de jours ? Exactement treize. Il montait ce même escalier, comme aujourd'hui sans voir le sol, avec cette même lenteur, cette même fraîcheur d'odeurs végétales, et, sur son bras, le poids des roses (II, 365).

Quelles roses ? Celles qu'il avait reçues d'Anne, sa bien-aimée !

D'autres pages de l'œuvre de Malègue, l'enfance, la mort de la mère, l'éveil de l'amour chez Augustin, contribueraient à montrer davantage son indéniable parenté littéraire avec Proust. Parenté aussi par certains défauts de longueur exagérée, explicable peut-être par le tempérament maladif de l'un et de l'autre, par l'analyse souvent épuisante de l'infiniment petit. On pense sans le vouloir à Proust en lisant les paroles que Malègue met dans la bouche d'Augustin observant avec une pénible minutie les variations de son état physique :

> — J'ai une occupation passionnante. J'explore mon état de santé. Thermomètre matin et soir, et dans l'intervalle, d'autres normes par moi constituées : fatigue de mes jarrets, raccourcissement des distances que je parcourais, trajectoires changées : d'abord dehors, puis à la chambre, suppression de la descente dans la salle à manger, variations de mon appétit, son maximum, son minimum, ses changements de signe, variations dans mes vues générales des choses... (II, 467).

Si d'une part les points communs entre Proust et Malègue sont frappants dans les procédés employés pour faire revivre le passé, pour retrouver le temps perdu, les divergences sont si grandes, d'autre part, entre l'atmosphère spirituelle de l'œuvre de Malègue et le monde triste, si souvent morbide, de Proust, qu'il paraît presque malséant de vouloir souder ensemble ces deux noms.

Le génie de Proust, il faut en convenir, l'emporte par l'analyse. Mais les thèmes pour lesquels il fait usage de ce talent valent-ils toujours la peine d'être fouillés de la sorte ? Le monde de Malègue, au contraire, est plus digne d'être ainsi exploré. Et il faut dire que Malègue fait montre de plus de discrétion, « il n'épuise pas, il sait finir et change ; tandis que Proust développe la chaîne ininterrompue du temps et la prolifération gigantesque de tous les petits chaînons d'existence individuelle et collective, Malègue isole une âme qui devient miroir et centre et pour les bénéfices de laquelle existent une petite ville de province, les planèzes, l'Ecole Normale, le château des Sablons, le Sanatorium et le Mont-Blanc [1] ».

Il y a cependant chez Proust, malgré son agnosticisme, une indéniable angoisse métaphysique : celle du temps perdu qu'il s'efforce de retrouver. Mais cette recherche anxieuse, il faut l'avouer, n'aboutit pas, ou n'aboutit du moins qu'à la solution précaire, esthétique, du temps retrouvé par la création de l'œuvre d'art. A un Proust, inquiet jusqu'à la dernière minute de retrouver l'instant qui dure, nous pouvons opposer un Malègue — ou un Augustin, dans ce cas l'un et l'autre sont bien identiques — toujours inquiet de l'Eternité. Et voilà bien ce qui les sépare ! Si Malègue jouit lui aussi d'un talent semblable à celui de Proust dans l'art d'évoquer le passé, son analyse ne s'arrête pas là. Elle ouvre une porte aux problèmes éternels qui se cachent au fond des âmes, tandis que chez Proust, exception faite de quelques envolées plus sublimes que nous reconnaissons [2], tout reste terni par de mornes brumes qui ne se dissipent jamais. C'est par là, on en conviendra, que Malègue est supérieur à Proust, Les lignes de L. Levaux, que nous citons ici en conclusion confirment et illustrent ce que nous venons de dire :

[1] Vier J. A., *Conférence inédite sur Malègue*. Thèse de E. Michael, appendice G.
[2] Cf. Simon P. H., *Témoins de l'Homme*, La pensée tragique de Marcel Proust. Colin, Paris 1951.

« Nulle part ici (chez Malègue), le mystère substantiellement inhérent à la vie, qui la pénètre et qui l'enveloppe, n'est supprimé, n'est remplacé par du vide, par du mat. Une impression de mystère rayonne autour de ce livre, pourtant si précis, si positivement modelé. Ce n'est plus une immense lande calcinée et désolée, un émiettement sans fin, prodigieusement inventorié, que nous avons devant nous. C'est un monde tantôt mince tantôt épais, sondé de part en part, mais dans un respect extraordinairement intelligent, et pour tout dire juste, de l'insondable qui s'y combine. Ce qui peut se voir on le voit, se sentir on le sent, se penser on le pense. Ce qui dépasse naturellement ou surnaturellement tout sentiment et toute intelligence, marque profondément sa présence à la fois complémentaire et essentielle. « Il y a une sorte de naïveté en tout écrivain non chrétien, a dit Jacques Rivière. Il a toujours l'air de quelqu'un à qui l'on cache quelque chose et qui ne s'en doute pas. Il y a un certain mouvement de l'esprit qu'il n'a jamais l'idée de faire. » C'est ce dernier mouvement qui, par l'esprit, conduirait l'écrivain au contact de ce qui ne se voit pas, mais qui est plus précieux que ce qui se voit. Eh bien, cet effort vers l'invisible, vers l'inscrutable, qui achève tout, Malègue, qui n'est pas naïf mais terriblement lucide, le fournit toujours et à fond [1]. »

C'est cet effort, hélas, que nous aimerions tant trouver chez Proust.

6. La psychologie du sentiment religieux chez Malègue

Le caractère spiritualiste du roman ne serait qu'insuffisamment mis en lumière si nous nous bornions à le démontrer par le reflet des âmes dans la peinture du réel. Malègue, avons-nous dit, n'est pas seulement observateur et peintre, il est aussi ce méditatif habitué au « retournement de la rétine »

[1] Levaux Léopold, *loc. cit.*

et à l'observation intérieure [1]. Il ne se contente pas d'entrer dans ses personnages pour voir à travers eux le monde extérieur, il s'efforce de saisir en eux le mécanisme invisible des âmes.

Dès les premières pages du roman, Malègue nous frappe par sa compréhension si délicate de l'âme enfantine. Plus loin, il déploie son talent de psychologue à nous montrer comment la sensibilité de l'adolescent risque de se dessécher peu à peu au contact de la science, puis comme elle reprend vie au souffle vivifiant et printanier de l'amour humain. Enfin nous éprouvons l'implacable souffrance dans laquelle se débat cette âme en quête d'un difficile bonheur.

Le petit monde de l'enfance, dont l'horizon va s'élargissant dès les premières poussées de l'adolescence, l'amour humain, la souffrance : voilà, parmi bien d'autres, quelques domaines où Malègue se montre grand spécialiste des âmes [2]. Mais au delà de ces domaines, ou plutôt à travers même ces domaines naturels, il a à cœur d'atteindre le domaine surnaturel en cherchant à saisir les élans secrets de l'âme éprise de vérité en face des graves problèmes éternels.

Cette intention de mettre le domaine religieux au premier plan de l'exploration psychologique nous est clairement révélée dès la première ligne du roman :

> Lorsqu'Augustin Méridier cherchait à démêler ses plus lointaines impressions religieuses, il les trouvait très au frais, mélangées à ses premiers souvenirs et soigneusement classées dans deux compartiments de sa mémoire (I, 11).

Pour pouvoir enregistrer avec tant de fidélité et de vérité psychologiques les vibrations cachées de l'âme de son héros dans le domaine religieux, il faut bien que Malègue ait dû connaître, si ce n'est en tout, du moins en partie, les angoisses

[1] Cf. pp. 22-23.

[2] Il est intéressant de noter ici que Malègue, selon le témoignage des siens, aurait pensé se faire psychiatre s'il avait pu continuer ses études de médecine. (Conversation avec Mlle Elizabeth Michael, juillet 1952.)

métaphysiques d'Augustin. Ces problèmes, qui parfois s'imposent avec la violence d'une obsession, ne sont-ils pas au fond ceux que tout intellectuel en face des exigences de la foi est appelé à se poser et à résoudre tôt ou tard ? Yvonne Malègue, qui mieux que quiconque a pu pénétrer l'âme et la pensée de son mari, note avec beaucoup de finesse cette gravitation de toute la psychologie de notre auteur autour du seul problème qui compte : « Par son souci des choses éternelles, des seules choses durables, par cette recherche constante de la vérité, Malègue se place à un point de vue d'où la vision s'étend et déborde le temps et l'espace. S'il sait descendre dans le détail infime, il domine l'ensemble par sa facilité à passer du particulier à l'universel, et ainsi l'essentiel, le permanent, se trouve en quelque sorte extrait de tout événement à travers le détail et les modalités de l'heure [1]. »

C'est bien là, à notre avis, ce qui caractérise l'analyse psychologique dans l'œuvre de Malègue : elle n'est pas but en soi, elle n'est pas dissection de l'âme, elle n'est pas simplement une descente dans le détail infime : une fois atteint le particulier, l'analyse tend à s'achever en synthèse, à découvrir le problème, en définitive toujours le même, qui se tient caché au fond des âmes derrière les phénomènes de la vie psychique.

De cette tendance à rechercher et à atteindre les frémissements de l'âme devant le problème vital, capital, les exemples que l'on pourrait tirer d'Augustin ne manquent pas. Dans le premier chapitre, quelle fraîcheur enfantine tout au long des pages qui évoquent les premières émotions religieuses du petit Augustin ! Aux côtés de sa mère, il suit de son mieux la messe du dimanche, étonné de tout ce qui se passe devant lui et autour de lui, dont il ne comprend pas le sens :

> D'habitude, sa maman va s'agenouiller parmi d'autres dames devant une balustrade aux linges blancs. Elle revient avec une humilité écrasée qui gêne Augustin. Singulière cérémonie et mal explicable. Il est préférable de n'y pas penser (I, 15).

[1] Malègue Yvonne, *op. cit.*, pp. 21-22.

Ainsi apparaissent déjà, au fond de cette âme d'enfant, les premiers symptômes du problème auquel, une fois posé, l'adolescent intelligent et soucieux de savoir expliquer cherchera une solution. Augustin devenu jeune homme en sentira de plus en plus le pressant besoin : il attend beaucoup des lumières de la philosophie :

> On ne devait pas trouver dans une même demeure spirituelle deux chambres sans communication entre elles, l'une habitée par l'intelligence et l'autre par la foi. Des correspondances, des attraits de pensée, mille préfigurations rationnelles au sein même du sensible criaient vers Dieu. Les motifs lourds puissants et ramifiés où s'enveloppait toute son âme liaient bien aussi de quelque manière son intelligence. Comment trouver cette manière ? Il savait qu'il ne savait pas, comme disait son père, mais qu'il lui faudrait savoir un jour. Un jour très proche. Peut-être huit mois, dix mois de calendrier, le temps de mordre largement sur la philosophie (I, 94-95).

Il l'aimait, la philosophie, il s'y donna tout entier. « Il l'aimait parce qu'elle serait le ciment de sa pensée religieuse » (I, 107). Hélas, il ne savait pas à quel point il allait être déçu dans son attente. Il ne savait pas que cette carrière brillante qu'il envisageait avec un tel enthousiasme, loin de lui apporter les solutions qu'il cherchait, serait une cause d'angoisses nouvelles.

> S'il avait vécu là, bourgeois de cette ville, mené une quelconque carrière, avocat, receveur d'enregistrement, pharmacien, épousé une fille de ces vieilles maisons, semblable à Marie-de-chez-nous, quels doutes se fussent jamais élevés ? Il eût été le docile enfant des traditions chrétiennes, en un monde tout clair, rapetissé, ni plus ni moins distant de l'absolu insondable (I, 299-300).

En un mot, il n'est guère d'épisodes, dans le roman de Malègue, qui ne nous ramènent par des chemins plus ou moins directs au grand centre d'intérêt qui fait l'unité de l'œuvre dans sa diversité : le problème de Dieu et du salut éternel

d'Augustin. « Problème vital capital, unique, dit Yvonne Malègue, dont certains se laissent à peine effleurer, que d'autres, en pressentant l'ampleur, se hâtent, avant d'être écrasés ou éblouis, de recouvrir d'un voile tissé de fallacieux prétextes et d'agitations factices. Malègue, au contraire, saisi par la gravité du problème et les conséquences de la solution adoptée, ne s'en est point laissé détourner [1]. » Or Augustin était de la trempe de Malègue ; souvent il a senti cette tentation d'en finir, mais s'il y a succombé, la chute n'était pas sans retour : le Maître était là, et la grâce aidant, le problème trouva sa solution lumineuse et pacifiante sur d'autres voies que celles où Augustin cherchait désespérément.

Cette référence à la fois discrète et insistante au surnaturel en général et au problème de la foi dans ses rapports avec l'intelligence en particulier, contribue plus encore dans le domaine psychologique que dans le domaine simplement littéraire et artistique où nous l'avons d'abord cherché, à donner au roman de Malègue la véritable atmosphère chrétienne. Le roman en général, avons-nous dit, n'est pas chrétien uniquement par son sujet, mais par le souffle qui l'anime et par l'esprit dans lequel les problèmes sont posés et résolus. Comme le note P. H. Simon dans l'étude déjà citée, il y a du christianisme dans un roman tel que la *Princesse de Clèves*, il y en a dans *Manon Lescaut*, mais ce ne sont pas là pour autant des romans chrétiens. « Des Grieux a de la foi, de la piété, il sait qu'il pèche ; et Manon ne demanderait pas mieux que de concilier son amour du plaisir avec l'intérêt du ciel ; mais, dans leurs deux cœurs, la passion humaine est fatale, la grâce est absente, la psychologie se ramène à démontrer le mécanisme des affections naturelles [2]. »

Nous connaissons les exigences de Malègue à l'endroit du roman chrétien. Une telle psychologie ne saurait lui suffire. Il faut que le romancier s'approche des demeures

[1] Malègue Yvonne, *op. cit.*, p. 22.
[2] Simon P. H., *op. cit.*, p. 118.

divines, qu'il pénètre jusque dans le monde de la grâce, qu'il soit capable de faire face au problème de la vie mystique et de la sainteté : sa psychologie doit se construire dans la perspective du salut, être étudiée sous l'angle de la grâce et de la charité.

Dans ses grandes lignes, le problème du salut se ramène à celui de la sainteté, puisque seul le saint — c'est-à-dire celui qui vit dans la grâce et dans la charité — est admis à entrer dans le royaume de Dieu. « L'âme du saint, disait Malègue, tel est le sujet qui doit se proposer à la recherche du romancier religieux comme il se propose à celle du psychologue religieux, mais quelque dur et difficile qu'il se présente, il faudra bien y entrer un jour [1]. »

Peut-on dire que Malègue, avec son *Augustin*, y soit lui-même entré ? A un correspondant suisse, il écrit à ce sujet : « Cette réalité mystique qui nous conduit aux sommets du monde et au cœur de l'explication humaine, comment faire (ce qui est mon métier) pour lui conférer la vie romanesque ? Problème d'une difficulté extrême, non faute de données (elles surabondent), mais réellement par infériorité morale, par l'espèce de répulsion que suscite, même à ses propres yeux, l'homme médiocre qui se permet d'en parler. Je n'ose, dans le roman, montrer le saint que de loin, dans un lointain actif et éblouissant, habité par le sentiment d'une efficace inépuisable. Mais tout roman d'âmes médiocres doit s'éclairer d'une référence aux âmes supérieures, sans lesquelles le mot d'âme médiocre n'a pas de sens, ni les dites âmes médiocres de levain pour lever, de quoi d'ailleurs elles n'ont cure [2] .»

Augustin n'est pas un saint, mais il est entouré d'âmes saintes dont le rayonnement, inégal sans doute mais réel, sera l'un des instruments les plus efficaces de sa conversion.

[1] Cf. notre appendice III, p. 209.
[2] Lettre citée par Yvonne Malègue, p. 33.

> Ces incessants bourgeonnements de saints... (lui) paraissaient... le phénomène le plus impressionnant de la vie catholique, objet des explications les plus insuffisantes de la part des psychologues dits positifs (II, 243).

Certes, ces âmes saintes de l'entourage d'Augustin ne sont pas toutes sur les cimes de la sainteté. Elles appartiennent peut-être à ce que Malègue appelle les « classes moyennes de la sainteté » :

> Quelques âmes ne perdent jamais le sentiment de la paternité de Dieu. Mais d'auttes ont besoin d'intermédiaire lyrique entre le désespoir et la soumission. Lui (Augustin) eût été de la sorte, ne se serait soumis qu'à travers une exaltation. Sa vieille idée que le seul terrain d'exploration correcte du phénomène religieux est l'âme des saints lui parut insuffisante. Les âmes les plus modestes comptaient aussi, les classes moyennes de la sainteté (II, 358).

Nous aurions donc tort de vouloir chercher dans le roman de Malègue la psychologie d'une sainteté manifestée par des extases ou d'autres phénomènes mystiques. Les personnages ne sont pas « tentés par la sainteté [1] » au même degré que dans Bernanos, le conflit entre la grâce et le péché n'y est pas aussi aigu, ni si violente la manifestation extérieure des puissances d'en haut et d'en bas. Et cependant on ne saurait négliger la figure si attachante de Christine, si héroïque dans sa résignation, si édifiante pour son frère, dans l'acceptation de la mort de son enfant. Il y a quelque chose de mystique dans son attitude, qu'Augustin n'est pas encore à même de bien saisir. Bébé est mort : Christine trouve une consolation immense dans la pensée que Dieu le lui a redemandé un vendredi à trois heures !

> L'image de sa sœur fut devant lui tout à coup, sa pauvre sœur, ses inquiétantes exaltations mystiques et ses yeux d'extase mortuaire. « L'heure et le jour du Calvaire : vendredi à trois heures du soir. » Dieu ne lui était pas ce qu'il était pour sa mère, aussi calmement, aussi naturellement doux (II, 358).

[1] Cf. Simon P. H., *op. cit.*, p. 121.

Malègue n'ignore certes pas combien il est parfois difficile de déceler l'authenticité des phénomènes mystiques. Il sait le danger qui existe souvent de les confondre, et inversement, avec des symptômes morbides. C'est la question que se posait alors Augustin, et qui trouve sa réponse dans la théorie de la « double explication » de la psychologie du saint, théorie que nous citons en appendice, dans la conclusion de la conférence sur le roman chrétien : « Ou bien l'homme aura au fond du cœur un désir de Dieu préalable, initial, et il suffira d'ouvrir sur les phénomènes de sainteté des yeux clairs et dociles pour y voir fonctionner l'action divine, ou, au contraire, ce désir, cette pensée préalable de Dieu sera... absente..., et dans ce cas, les phénomènes devront en apparence se résorber — mais en apparence seulement — dans les explications proprement positives... [1]. »

Pour Mme Méridier, Dieu était à la vérité « calmement, naturellement doux », jusqu'à la limite du temps et de l'éternité. La mort ne l'effraie pas :

> — Maman a déjà vu bien des morts, dit Christine. La pensée de la mort lui est familière. La mort, c'est la présence de Dieu pour dans quelques heures. C'est le plus grand des sacrements...
>
> Certes, Christine avait raison. Depuis de lointaines années où les tâches de la vie la reçurent toute fraîche, jeune fille aux nattes calmes autour d'une figure lisse, l'habitude de s'oublier soi-même, la constante soumission à la volonté de Dieu, la défiance instinctive des joies terrestres, préparaient sa mère à toutes les épreuves... La grande douleur des départs éternels ne faisait qu'épaissir autour de certains moments privilégiés la gravité générale de toute vie. La mort ne recelait aucun mystère. Elle était, comme disait le catéchisme « la séparation de l'âme d'avec le corps », sa comparution en « jugement particulier », devant le « Tribunal de Dieu ». Ne s'y présentait-elle pas à toutes ses communions ? (II, 362-363).

[1] Cf. notre appendice III, p. 210.

Telle est la sainteté à laquelle s'est attaché avec un amour tout particulier l'auteur d'*Augustin*. Cette page suffirait à nous dire, il faut bien en convenir, que Malègue a touché l'essentiel du problème de la sainteté, cachée souvent aux yeux des hommes, et non moins agréable aux yeux de Dieu. C'est cette sainteté-là, nous le verrons plus loin, qui, par son rayonnement, rendra à Augustin la grande soif de Dieu [1].

[1] Nous renvoyons au sujet des « classes moyennes de la sainteté » aux pages d'Yvonne Malègue, *op. cit.*, 29-38.

DEUXIÈME PARTIE

Le drame spirituel

Augustin ou le Maître est là est un roman de la vie. Nous entendons par là que Malègue — nous l'avons déjà démontré — ne se borne pas à peindre la vie naturelle. Il établit le contact du terrestre avec le surnaturel. En un mot, il montre la vie, sur ses deux faces. Sa vision du monde est essentiellement chrétienne. Elle s'étend au delà du visible, touche aux formes proprement surnaturelles de la vie chrétienne. Comme romancier-psychologue, Malègue entre dans le monde de la grâce. Nous avons vu qu'il distingue dans ce monde de la vie surnaturelle deux moments importants, « suivant que l'on pénètre dans les chambres intérieures » de la vie divine, ou que l'on « reste au contraire sur le seuil [1] ».

C'est dans ce domaine limite que se déroule le double drame spirituel d'Augustin. Placé par la Providence du côté divin de la porte mystique, Augustin, tiraillé entre les deux mondes qu'elle sépare, la franchit d'abord pour tomber dans l'incroyance, vaincu par la tentation du fruit de l' « arbre de science ». Mais bientôt rappelé par le Maître, il sera reconduit sous l'effet de la grâce bien plus avant dans les demeures divines. Retour laborieux qui apportera un dénouement heureux au drame spirituel.

Le drame spirituel et son dénouement, voilà ce qui va nous occuper dans cette seconde partie de notre étude. Foi perdue et foi retrouvée sont pour ainsi dire les deux pôles du

[1] Voir plus haut, p. 21.

roman : c'est bien le problème de la foi qui en est le problème primordial, la critique l'a unanimement reconnu. Mais cette même critique est moins unanime dans ses jugements sur la façon dont le problème a été traité par l'auteur. On a cherché à tort dans ce roman une apologétique schématisée, un cas classique de la perte de la foi et de la conversion. C'était vouloir y découvrir quelque chose que Malègue n'avait nullement l'intention d'y mettre. Peut-on seulement affirmer qu'il existe des cas classiques dans ce domaine ? S'il en est un où la schématisation comporte un grand danger de fausser la vérité, c'est bien celui de la psychologie de la foi, parce que la foi, surnaturelle non seulement dans son mode, mais aussi dans sa substance, échappe toujours pour une bonne part aux investigations psychologiques. La grâce, comme nous le verrons plus loin, ne se laisse pas toujours analyser.

Nous ne tenterons donc pas de ramener à un schéma l'évolution d'Augustin, mais nous essayerons de découvrir, dans les données concrètes de sa vie, les facteurs les plus importants de cette évolution, dans le sens de l'incrédulité d'abord, puis dans la reconquête de la foi perdue.

CHAPITRE PREMIER

Préliminaires : La psychologie de la foi selon Malègue

« Dans ce livre, qui n'est pas un ouvrage d'apologétique note Mgr G. Brunhes, il est intéressant de voir combien fortement sont marqués les traits essentiels qui caractérisent la psychologie de la foi d'après le catholicisme [1]. » Avant donc d'aborder l'étude des facteurs de l'évolution d'Augustin, il est bon de nous interroger sur le mode de certitude qu'est la foi.

Une étude de Malègue lui-même nous servira de fil conducteur dans cette recherche. Il s'agit d'un chapitre de *Pénombres* dans lequel sont exposées d'une façon théorique les idées développées dans le roman [2].

Prenant comme point de départ la définition théologique selon laquelle la foi est une vertu consistant en un assentiment à des vérités à cause de Dieu qui les révèle [3], Malègue note qu'il y a trois « faces » principales sous lesquelles la foi s'offre à nous : elle est une vertu « fondée », « libre » et « aidée ».

Par vertu fondée, Malègue veut dire que la foi s'appuie, se fonde sur l'intelligence, en ce sens que l'intelligence démontre le fondement de la foi [4]. Mais il faut s'empresser d'ajouter que « bien des âmes, et des plus hautes, ne s'embarrassent pas d'un appareil discursif permanent... beaucoup

[1] Brunhes Gabriel, *En marge d'Augustin*, Bulletin Joseph Lotte, janvier 1935.
[2] Malègue Joseph, *Pénombres. Glanes et approches théologiques*. Spes, Paris 1939. (Vertu de foi et péché d'incroyance), pp. 77-155.
[3] Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 1789.
[4] *Ibid.*, 1799 : *Cum recta ratio fidei fundamentum demonstrat.*

se contentent de détourner la tête et, comme Claudel, de regarder leur ami ». Regard qui pour autant n'exclut pas les efforts intellectuels, car ce « face-à-face avec l'ami » ne saurait durer sans cesse. L'intelligence démontre les motifs de crédibilité, lesquels peuvent être différents pour chaque individu, mais suffisants (même s'ils sont fragiles comme c'est souvent le cas pour les enfants), chacun faisant « un usage pleinement suffisant du mode d'intelligence dont il est comptable envers Dieu [1] ». Cependant « en ce grand édifice de *métaphysique* et d'*histoire* que construisent ensemble la foi et ses préambules, ajoute Malègue, il est hors de doute que l'intelligence a le devoir d'être exigeante, et autant qu'il est en elle, exhaustive ». Malègue fait allusion ici aux deux phases de la démonstration : possibilité de la révélation (état métaphysique), fait de la révélation (état historique), aboutissant à la conclusion : il est donc raisonnable de croire, et il serait déraisonnable de ne pas croire [2]. Dans cette démonstration, l'intelligence doit trouver un exercice aussi « méticuleux, aussi plein, qu'en tout autre exercice de la pensée [3] ». C'est elle qui juge raisonnable l'adhésion à des vérités qui la dépassent. Dans la difficile recherche de Dieu, l'esprit ne saurait être dispensé d'appliquer « la probité du regard, les forces de pénétration et de sincérité qu'en d'autres champs intellectuels il utilise jusqu'à leur extrême tension [4] ». Ces jugements de l'intelligence dans le domaine de la foi ne restent pas dans les sphères spéculatives, ils ont leur répercussion directe sur le plan pratique. Ce sont, dit Malègue « des jugements de réalités aboutissant à des directives d'action [5] ». L'adhésion de l'intelligence aux vérités de foi a un prolongement dans le domaine moral, les vérités de foi doivent gouverner la vie.

[1] *Pénombres*, pp. 79-80.
[2] Notons que l'on ne saurait tirer de ce raisonnement le noyau de la foi qui est essentiellement surnaturelle.
[3] *Pénombres*, p. 80.
[4] *Pénombres*, p. 81.
[5] *Pénombres*, p. 83.

Cherchons à discerner brièvement comment le côté intellectuel de la foi est mis en lumière dans le roman. Egaré par l'exégèse moderniste, Augustin ne se laisse pas séduire par la fausse conception de la foi que propagent les modernistes. Pour eux, en effet, elle consiste avant tout en un sentiment, une émotion, un mouvement du cœur [1]. Dès le début de sa crise, Augustin se défend contre tous les assauts de sa sensibilité qui cherche à lui donner des étais pour sa foi. Il n'en veut rien savoir :

> Il retrouva de plus anciens îlots, la vie du petit lycée, le *Nous voulons Dieu*, de l'abbé Amplepuis. Il exécra ce thème usé : les souvenirs d'enfance. Sa sensibilité trahissait. Elle posait le doigt sur l'un des deux plateaux d'idées pures et la pesée ne comptait pas (I, 249).

Une autre fois, lors d'un cours en Sorbonne, il note cette réflexion suggérée par le sujet traité :

> « critique fidéiste de la connaissance, visant à faire la part du cœur, rien ne me lasse davantage » (I, 274).

Il n'est pas dupe. Il sait bien, au milieu de ses doutes, que sa foi doit s'étayer sur la raison adhérant aux mystères surnaturels. Mais, trompé par des études d'exégèse auxquelles il n'est qu'insuffisamment préparé, il croit devoir conclure à l'impossibilité de donner cette adhésion. Il s'abstient « des sacrements demandant une participation aux dogmes » (I, 310), mais quelle que soit sa responsabilité dans le tragique aboutissement de son évolution intellectuelle, on est frappé par la sincérité de son attitude. Sincérité qui lui coûte ! Il éprouve même la tentation de simuler, pour ne pas faire de peine aux siens :

> Il se sentait tout à fait capable d'une simulation pathétique pour les siens bien-aimés, si seulement ils s'y fussent laissés prendre (I, 356).

[1] Cf. Pie X, Encyclique *Pascendi*, Denzinger, 2071 ss.

Mais il ne cédera pas à cette tentation. Et l'on voit plus loin comment au fond de lui-même il hait la simulation de l'abbé Bourret, qui, sur le point de défroquer, après avoir perdu la foi, continue néanmoins un ministère douteux (II, 454 ss.).

Lorsqu'il retrouve la foi, Augustin sait pourquoi il la retrouve. Ce n'est pas un retour sentimental, provoqué par l'intervention indiscrète de son ami, ce n'est pas un retour fidéiste non plus. Le testament spirituel d'Augustin est clair, et il est en pleine conformité avec la doctrine sur la foi enseignée par l'Eglise [1].

La foi est une « vertu libre », écrit Malègue. L'adhésion de la raison aux mystères révélés ne saurait avoir lieu sans l'exercice de la volonté libre de l'homme. L'assentiment n'est nullement automatique. Lorsque la révélation se présente à nous, nous sommes pour ainsi dire placés « devant l'offre d'un bienfait moral et intellectuel éblouissant. Il nous faut l'accepter, et cette acceptation souverainement raisonnable nécessite un acte de générosité [2] ». L'acte de foi jette l'homme en Dieu : c'est un abandon dans la confiance et la joie. On croit parce qu'on aime, affirme la tradition chrétienne. C'est bien à l'amour-charité que se résument les dispositions morales qui facilitent l'adhésion intellectuelle aux dogmes. « A quoi se résument au fond, tous les dogmes chrétiens ? » peut-on demander avec Mgr Brunhes. « A ceci : *Dieu est amour*, qui s'est penché sur le monde : création, incarnation, rédemption. *Dieu s'est fait homme afin que l'homme devînt Dieu.* A cet amour, nous devons être prêts à répondre, par la générosité de notre cœur, par sa charité, par sa pureté, et cette réponse qui commence par la foi aboutit à une certitude libre. Si ces dispositions morales font défaut, on risque de ne plus apercevoir le sens du message, ni sa vérité, ni son origine divine [3]. »

[1] Voir plus loin, pp. 165 ss.
[2] *Pénombres*, p. 93.
[3] Brunhes Gabriel, *loc. cit.*

Il faudra voir par la suite, en détail, le rôle important qu'ont joué les dispositions morales d'Augustin dans la perte de la foi et dans le retour à Dieu. Nous pouvons dire d'emblée que, dans la recherche de Dieu, c'est avant tout les obstacles d'ordre moral — lesquels se dressent contre la foi — qu'il faut écarter, et non seulement les obstacles d'ordre intellectuel, qui s'opposent à la crédibilité des mystères révélés.

Augustin l'a bien reconnu dans son testament spirituel :

> Ils n'ont pas cru que ce fût lui. La « charité » le leur eût fait apercevoir.
> Toutes les obscurités de l'Ecriture et toutes ses clartés tomberont ensemble, s'entraînant l'une l'autre sur un versant ou sur un autre, selon le côté où sera ton cœur (II, 509).
> Car il y a toujours du préalable : Dieu ou la terre (II, 510).

Au moment où la volonté reprend son orientation vers Dieu, le plus grand obstacle à la foi est écarté : la grâce peut agir.

Vertu aidée, dit Malègue en parlant de la foi. Aidée par la grâce. Il faut bien insister que là est la plus importante des trois faces de la foi.

« Depuis ses premières inquiétudes, l'âme promise à la foi se trouve... enveloppée en une tentatrice recherche, et le mot de ces énigmes, jamais despotiquement imposé, est soumis doucement à son acceptation [1]. » Malègue note avec raison que l'influence de la grâce, dans ses formes discrètes, peut se servir d'un « mécanisme psychologique d'apparence purement naturelle » dont les effets seraient décelables et peut-être même prévisibles sans la grâce [2]. Il arrive en effet souvent que des incroyants étudient avec une remarquable pénétration les phénomènes religieux. Que notre vie religieuse nous vienne normalement par « une transmission sociale », qui le contestera ? En effet, « la grâce se sert de circonstances

[1] *Pénombres*, p. 97.
[2] *Pénombres*, p. 98.

sociales ou autres, qui sont l'œuvre des hommes [1] ». Elle accepte « la libre activité humaine comme collaboratrice [2] ». Dieu respecte la liberté de sa créature. Il « accepte et ménage cette petite causalité libre qu'est une âme [3] ». La grâce agit, se rendant invisible sous ces causalités secondes. Dans le phénomène psychologique de la foi, il se peut donc que le mécanisme soit naturellement explicable. En de nombreux cas, en effet, le plan supérieur se cache dans le plan inférieur.

Mais il est d'autres cas où cette explication naturelle fait faillite. Le miracle psychologique de l'éblouissement de Saul, par exemple, est frappant, et n'obéit à aucune « loi des apparences ». Pas moyen de tenter une explication par mécanisme naturel ! Et ce sont précisément de tels cas qui montrent « la manière d'interpréter les autres, et que le plan spirituel, même s'il se cache, ne laisse pas d'exister [4] ».

Dans *Augustin*, l'action de la grâce reste cachée sous les événements. Mgr Brunhes note fort bien [5] que le simple sous-titre du roman *Le Maître est là* illustre à lui seul cette face de la foi, « vertu aidée » par la grâce. « La doctrine catholique dit que la foi est avant tout un don de Dieu, qui d'ailleurs ne sera refusé en principe à nul homme de bonne volonté. Ce don se manifeste de façons diverses : grâces d'attrait, inquiétude religieuse, providence extérieure, événements organisés. C'est surtout ce dernier aspect qu'illustre le livre : pour reconquérir l'âme d'Augustin, Dieu n'hésite pas à le briser, à lui infliger épreuves sur épreuves, à le délivrer, car en perdant tout on gagne Dieu. Il doit perdre successivement les siens, sa santé, sa situation, son amour, sa vie enfin pour retrouver la foi. Ces agents extérieurs — la souffrance, l'épreuve — que Malègue montre ainsi sous leur vrai jour, combinés avec le travail intérieur de l'Esprit, sont des grâces. Ainsi Rivière

[1] *Pénombres*, p. 98.
[2] *Pénombres*, p. 99.
[3] *Pénombres*, p. 99.
[4] *Pénombres*, p. 101.
[5] Brunhes Gabriel, *loc. cit.*

disait de la bonté de Dieu : « Pour la comprendre, pour l'apercevoir, il faut d'abord perdre cette idée qu'elle consiste uniquement dans une distribution de bonheurs. Moi, je la vois partout, à chaque instant de ma vie, et jusque dans cette terrible frottée que je viens de recevoir [1]. »

Ainsi, pouvons-nous conclure avec Mgr Brunhes : « Dans les traits d'une vie, Malègue a su résumer et concrétiser les traits essentiels, un peu abstraits, de la doctrine catholique sur la foi [2]. »

[1] Brunhes Gabriel, *loc. cit.*
[2] *Ibid.*

CHAPITRE II

Evolution intellectuelle

1. Le problème de la culpabilité d'Augustin

Une première difficulté surgit : quelle faute morale a commise Augustin pour en arriver à perdre la foi ? Il se rend compte tout d'un coup qu'il ne peut plus adhérer à la vérité religieuse, et il semble que ce soit là une conclusion logique, inévitable, de son évolution intellectuelle. Où donc est la faute grave, le péché que comporte tout rejet des croyances catholiques une fois possédées ? Nombreux sont les lecteurs d'*Augustin* qui se posent cette question.

Le problème n'a nullement échappé à notre auteur. Dans une analyse théorique qu'il fait du péché d'incrédulité [1], en suite de celle dont nous venons de parler sur la vertu de foi, Malègue commente un texte fort important du Concile du Vatican : *illi... qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt nullam unquam habere possunt justam causam mutandi aut in dubium fidem revocandi* [2]. « Ceux qui ont reçu la foi par les enseignements de l'Eglise ne peuvent jamais avoir aucune juste cause de la changer ou de la révoquer en doute. » Il faut d'abord s'efforcer de comprendre la pensée du Concile. Ce texte amène presque nécessairement la question suivante : « Si l'Eglise, par l'organe du Concile, dénonce à la fois une erreur et une faute dans le rejet de la foi par qui en fut correctement instruit, si une démarche intellectuelle, au lieu d'entrer sim-

[1] *Pénombres*, pp. 103 ss.
[2] Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 1794.

plement dans la catégorie de vrai et de faux, relève en outre du bien et du mal moral, pourquoi ? [1] »

A cette question, Malègue répond d'abord que dans les séparations de l'âme et de Dieu, « c'est toujours l'âme qui commence ». C'est la pensée de l'Eglise, résumée dans cet adage de saint Augustin : *Deus non deserit nisi deseritur*. Puis il constate que les Pères des Conciles définissent en premier lieu « la substance abstraite du délit moral, le départ vers l'incroyance d'une pensée dûment instruite », sans attribuer *in concreto* une culpabilité à la conscience dans laquelle ce glissement s'est produit. Dieu seul, en définitive, peut juger la culpabilité et l'imputabilité de chaque cas particulier. « De plus, note Malègue, nous savons bien aussi qu'un acte n'entre dans les régions du mérite ou du démérite que s'il émane à quelque degré de cette source d'action libre que nous sommes, s'il dépasse à la fois le déterminisme intellectuel qui fait le vrai ou le faux, et le déterminisme social, qui fait l'inévitable, s'il est vraiment fils de notre âme et créé par elle [2]. »

Il peut donc y avoir, dans les cas concrets de rejet de la foi comme dans tout péché, des degrés de consentement à ce « péché d'incrédulité ». Dans ce domaine, Dieu seul est juge. Cependant, une mise en garde est nécessaire contre notre propension naturelle à « minimiser nos fautes, à les trouver, en général, plus légères qu'elles ne pèsent dans la vraie balance [3] ». Et Malègue a raison de dire qu'il ne faut pas trop se rassurer par des solutions de miséricorde qui nous inclinent à modifier l'objective hiérarchie des valeurs. « Il ne faut pas trop se rassurer parce que certaines fautes initiales ont coutume de masquer leurs premiers pas sous des excuses faciles et une occlusion volontaire du regard, tandis qu'un apaisement ultérieur les dissimule définitivement [4]. »

[1] *Pénombres*, p. 105.
[2] *Pénombres*, p. 106.
[3] *Pénombres*, p. 107.
[4] *Pénombres*, p. 108.

Nous croyons bon de citer en entier la conclusion de Malègue sur cette question, conclusion qui nous semble apporter la solution théorique au problème posé :

> Ce qu'on doit nécessairement maintenir, dans cet abandon d'une âme dûment instruite, ce qui fait mieux comprendre cette culpabilité d'une conclusion intellectuelle, ce que Dieu sanctionne lui-même par le silence où il se retire, c'est une série de désertions de notre part, subsistantes et cachées sous d'infinies nuances psychologiques, sous les dégradations possibles du consentement et les complicités externes qui le tentent. C'est une suite de relâchements fragmentaires, multiformes, amenuisant d'autant les matériaux de notre jugement de crédibilité. Peut-être même est-ce un simple manque d'énergie dans la défense de notre foi, un déclassement de cette richesse qu'il faut impérieusement laisser première. Au total une longue succession de culpabilités secondes vient se décharger enfin *in concreto* en ce péché *in abstracto* qu'est d'abord en soi l'incrédulité.
>
> Les conclusions intellectuelles proprement dites qui dérivent ainsi à peu près nécessairement de ces culpabilités secondes, sont en elles-mêmes des actes de pur mécanisme mental, relevant de la seule catégorie de vérité ou d'erreur. Elles sont la partie déterministe de l'esprit. Le véritable péché est ailleurs. Mais les indisciplines et les témérités qui forment cette sorte de faute préalable, sans constituer en elles-mêmes le péché formel, massif, direct, de refus de foi qui nous en fait perdre la vertu infuse n'en sont pas moins, d'une manière biaisée et fragmentaire, un péché contre la foi [1].

Ce sont ces « relâchements fragmentaires », ces *culpabilités secondes* que nous chercherons d'abord à déceler dans le roman de Malègue. On a reproché à l'auteur d'*Augustin* la fragilité des arguments qui amènent le jeune intellectuel pas à pas hors de l'Eglise [2]. Cette évolution, a-t-on affirmé, « n'obéit pas à des raisons profondément humaines [3] », mais se fonde seulement sur des querelles d'ordre philologique.

[1] *Pénombres*, pp. 108-109.
[3] Zermatten Maurice, *Nova et Vetera*, Fribourg, avril-juin 1935, p. 192.
[3] *Ibid.*

Augustin « ne s'occupe point d'un catholicisme vivifiant et jeune, toujours neuf, toujours conquérant. La religion ne lui apparaît que sous le côté puéril, desséché d'une question historique. L'intérêt des questions qu'il se pose échappe à tout lecteur moyen [1] ».

La suite nous montrera dans quelle mesure ces critiques se justifient. Que les questions touchant la crise moderniste de l'Eglise aient quelque peu perdu de leur actualité au moment où paraissait *Augustin*, nul ne le contestera. Mais il faut reconnaître à Malègue le mérite de nous avoir donné dans son roman un aspect vivant de cette époque qui n'est nullement dénuée d'intérêt.

D'autre part, ne serait-ce pas simplifier à outrance le problème de la perte de la foi que de vouloir le réduire à l'unique question exégétique ? Nous verrons qu'il y a lieu de déceler d'autres facteurs que celui-là, jouant des rôles convergents dans l'évolution intellectuelle d'Augustin. Mais quoi d'étonnant que Malègue ait insisté sur celui de la question biblique, puisque c'est cette question qui préoccupait les esprits dans les milieux intellectuels où l'auteur place son héros.

Quant à l'objection que le lecteur moyen ne saisit pas l'intérêt des questions en cause, faut-il en faire cas ? N'avons-nous pas dit, au début, qu'*Augustin* n'est pas un roman facile s'adressant au grand public, mais un roman écrit pour une élite intellectuelle ?

Abordons maintenant l'étude systématique des différents facteurs de l'évolution d'Augustin vers l'incroyance.

2. Les facteurs de l'évolution

a) *Lacunes dans l'instruction religieuse*

Les pages qui nous racontent l'enfance d'Augustin reflètent une âme de foi vivante et sincère. Certes, ses motifs de croire

[1] Zermatten Maurice, *Nova et Vetera*, Fribourg, avril-juin 1935, p. 192.

ne sont pas encore de l'ordre rationnel. Il croit avec son cœur, simplement, sincèrement, parce que sa mère le forme. Motifs fragiles, sans doute, pris en eux-mêmes, mais suffisants pour un enfant.

Voyez Augustin, à l'église, agenouillé aux côtés de sa mère, suivant dans son paroissien les paraphrases des prières de la messe. Il s'arrête à ces

> grands mots autoritaires « le Roi des Anges et des hommes » (qui) s'adoucissent parfois pour Augustin. Ils lui font signe qu'ils ont quelque chose à lui montrer. On dirait qu'ils se fendent en deux et qu'ils s'ouvrent. De leur milieu monte une fumée subtile qui s'en va composer très haut dans l'air, plus haut que la région des cloches, une image d'or et de bleu, un vague tableau de coloris tendres, d'où l'on voit, tortueuse et débonnaire, couler d'un vieux visage rosé la barbe blanche d'un Roi (I, 14).

Cette vie religieuse extérieure, cet « ensemble singulier qui surplombe la vie de tous les jours comme un dôme surajouté, décoratif, mais essentiel » (I, 15) projette cependant jusqu'au fond du cœur d'Augustin les premières contraintes de la vie morale. Mme Méridier s'efforce d'apprendre à l'enfant à ne pas « faire de peine au petit Jésus ». En d'autres termes, elle lui inculque le motif d'amour surnaturel qui doit animer tous ses petits renoncements.

Rien que de très louable dans ce souci d'une mère chrétienne de donner à son fils l'éducation religieuse et morale traditionnelle ! C'est à elle avant tout qu'incombe la tâche d'apprendre à ses enfants le catéchisme :

> La contrainte morale prend une autre forme encore. Il faut apprendre par cœur deux questions de catéchisme par jour... (I, 16). Ce sont des mots difficiles et impressionnants. Ils ressemblent à ceux que les grandes personnes disent quand elles ne veulent pas que les enfants comprennent... (I, 17).

Mais Augustin est déjà avide de savoir et de comprendre ! Il ne se contente pas de mots appris par cœur, qui ne lui disent

rien : première manifestation d'une intelligence qui s'annonce brillante. Il est important pour cette âme d'enfant précoce que l'instruction religieuse aille de pair avec l'instruction profane, pour éviter de voir se créer un déséquilibre fatal entre ces deux pôles. Cela d'autant plus que l'enfant commence à discerner chez son père une autorité intellectuelle qu'il est déjà tenté d'opposer à celle de sa mère. Ainsi, pendant une récitation de catéchisme où l'enfant se heurte à des mots qu'il ne comprend pas, le papa est là, silencieux :

> L'enfant devine d'une manière à la fois obscure et aiguë qu'une autorité de qualité et de vue différentes se juxtapose à la première, celle d'où dépend le catéchisme. Et c'est le moment que choisit son autonomie pour affirmer avec une fermeté exagérante qu'il ne comprend pas le vilain mot, qu'il ne le comprendra jamais (I, 17).

Mais Augustin ne se soustrait pas pour autant à l'autorité religieuse de sa mère. Mme Méridier continuera avec un zèle admirable à graver dans l'âme de son enfant des habitudes de vie religieuse, à former sa conscience morale. On ne saurait assez mettre en relief cette influence maternelle qui a marqué Augustin d'une empreinte si profonde que jamais elle ne sera effacée par les remous de son drame intérieur, et peut-être même qu'il faut voir dans cette empreinte maternelle l'un des facteurs les plus forts de son retour à la foi.

Augustin est maintenant externe au Lycée de la Préfecture du Cantal. Il entre dans la « catégorie des petits garçons scrupuleux, studieux, dociles » (I, 56) qui ne savent pas jouer « tant qu'un devoir reste en attente » (I, 56). L'étude devient son jeu préféré.

> Une belle explication comprise lui apportait une multiple joie : aigu plaisir d'une énigme résolue, satisfaction de cultivateur se promenant dans de beaux champs récemment achetés, bien à lui, enviés des autres, et aussi une certaine émotion plus vaste, moins matérielle, faite de domination intellectuelle et de fierté (I, 57).

Ainsi, Augustin fait la fierté de son père. Si M. Méridier est un professeur « chahuté » par les médiocres, il est célèbre par la distinction de son enseignement qui fait la joie des élèves de la trempe d'Augustin. A son école, le jeune lycéen fait de grands progrès ! Mais l'autorité de la mère est toujours là.

> Par la force des choses, Augustin relevait surtout de la surveillance paternelle. Mais la vigilance de sa mère, capitale en tout ce qui concernait les choses matérielles, s'étendait de plus aux terres religieuses, exploitées par elle en faire-valoir direct (I, 63).

En famille, les pratiques religieuses continuent ainsi que jadis. Le père y assiste d'une adhésion tacite :

> Debout, immobile, tenant de l'intellectuel et du publicain, M. Méridier exprimait par son attitude, dans une mesure qu'il ne définissait pas, que nul ne définirait pour lui, ses sentiments religieux baignés de métaphysique et de mélancolie, mais qui faisaient, pour se mêler à la pratique quotidienne, autant de manières et de cérémonies qu'une hypostase de Plotin (I, 64).

Nul ne définirait pour lui ses sentiments religieux ! Rien en effet ne semble indiquer qu'Augustin ait cherché à pénétrer sa vie intérieure. Il semble même peu probable qu'il ait pu à cette époque soupçonner une indifférence religieuse chez son père puisque celui-ci participait à la prière en famille. Lorsqu'Augustin commença à se rendre compte que, dans le comportement religieux de son père, tout n'était pas consentement, il était lui-même tellement préoccupé qu'il n'aurait pu lui faire un grief de cette attitude à demi passive. Notons cependant que plus tard, lorsqu'il est près de tomber dans l'agnosticisme et d'abandonner toute pratique religieuse, Augustin semble invoquer l'exemple paternel comme excuse pour son abstention de la communion pascale (cf. I, 98 et I, 308).

Malgré tout, on ne saurait attacher une importance exagérée à cette indifférence pratique du père dans l'évolution

d'Augustin. C'est dans une autre sphère que la personnalité de M. Méridier va exercer une influence décisive. A l'école de son père, Augustin apprend à connaître les beautés de l'antiquité classique et à choisir sa part dans l'héritage des anciens, « le sens du beau, l'amour de la mesure, le bienfait de la paix intellectuelle et morale [1] ».

Peut-être faut-il voir dans cette influence du père et de la mère en des domaines si divers l'une des causes éloignées du drame intérieur d'Augustin. Un adolescent d'une telle trempe intellectuelle pouvait ressentir fortement les impressions souvent contradictoires du christianisme et de l'antiquité païenne. Ne peut-on pas à ce cas appliquer *mutatis mutandis*, ce que M. P. H. Simon note au sujet de ces « brusques changements de pression spirituelle » auxquels sont exposés les jeunes gens qui font leurs humanités dans un milieu catholique ? « Ce qui leur est enseigné en classe, à travers les poètes et les orateurs de la Grèce et de Rome, c'est la foi dans la nature et dans la raison, la sagesse de la terre, le culte de l'Etat. Mais la chapelle leur parle un autre langage : l'unique nécessaire de l'amour de Dieu, le bonheur dans le renoncement aux biens du monde, et une charité universelle qui ne fait pas acception des patries. Si elles sont fortement ressenties... ces impressions risquent de déchirer une âme [2]. »

De ces influences familiales, celle du père sera la plus efficace. « Somme toute, M^me^ Méridier donne à Augustin des habitudes. M. Méridier lui donne, ce qui vaut mieux sans doute, des principes et des règles... [3] ». Si profondément ancrées que soient les habitudes dans l'âme de l'adolescent, elles ne parviendront pas à le préserver des nombreux écueils qui se dressent d'ordinaire le long des carrières intellectuelles. Et nous pouvons ici conclure avec G. Bardy : « Parce qu'il

[1] Bardy Gustave, *Pourquoi Augustin a-t-il perdu la foi ?* Bulletin des anciens élèves de St-Sulpice, Limoges, 15 novembre 1935, p. 872.
[2] Simon P. H., *op. cit.*, p. 98.
[3] Bardy Gustave, *loc. cit.*, p. 873.

a appris de son père comment doit se faire le travail intellectuel, les exigences qu'il impose, la loyauté et la prudence qu'il exige, les sacrifices mêmes et les renoncements auxquels il peut conduire, et parce qu'il n'a rien vu de tel dans la vie, si dévouée d'ailleurs, mais si routinière, si machinale au moins en apparence, de sa mère, Augustin a pesé, avant de s'en douter, les termes de l'alternative. Comment pourrait-il hésiter longtemps avant de faire son choix ? [1] »

Ce ne sont pas seulement des habitudes qu'il lui faudrait, mais surtout une solide instruction religieuse allant au delà de la matière restreinte du catéchisme. Il manque à sa vie religieuse la base doctrinale correspondant au degré de son développement intellectuel.

De l'article déjà cité de Malègue, nous extrayons ici le passage suivant en guise de conclusion :

> Le vieil exposé d'enseignement primaire qui constitue pour la plupart d'entre nous la métaphysique de la religion et, lorsqu'il se hausse d'un degré, l'aspect naïvement scolastique sous lequel il cache sa force, convenons que tout cela n'est pas de taille.
> Combien de fois nous fut-il affirmé que beaucoup de nos contemporains, j'entends les esprits de premier ordre, ceux pour qui la culture philosophique ou scientifique apparaît la plus poussée, ne dépassaient pas, dans les disciplines intellectuelles dont leur religion est l'objet, le niveau d'un catéchisme de persévérance ou d'un manuel d'apologétique démodé ! Sur l'immense recherche théologique, ils n'ont jamais ouvert la moindre lucarne de leur âme [2].

Voilà bien ce qui est la faiblesse première, la lacune fondamentale dans l'édifice de la foi d'Augustin : un déséquilibre fatal entre ses connaissances religieuses et ses connaissances profanes.

[1] Bardy Gustave, *loc. cit.*, p. 873.
[2] *Pénombres*, p. 113.

b) *Contact avec le « libéralisme universitaire »*

Insensiblement, Augustin va « cesser de s'alimenter exclusivement de la pensée paternelle » (I, 85). La classe de première commence à lui forger une personnalité de plus en plus marquée.

> Quelque chose dans leur intimité, et le soin même qu'ils mettaient à l'entretenir, trahissaient cette fine et invisible fêlure, née de rien d'autre que du temps (I, 86).

Le professeur d'histoire littéraire annonce d'emblée son intention d'insister sur la partie « idées », préconisant le libéralisme universitaire qui doit ouvrir à toutes les idées « un cœur aéré et des bras pleins d'accueil » (I, 85). D'abord déconcerté par cet enseignement nouveau pour lui, par certains « éclaircissements brumeux » du professeur « par un continuel usage de termes abstraits », Augustin finit cependant par trouver un certain charme à ce clair-obscur, mettant son espoir dans la pensée que l'année suivante ferait, avec la philosophie, disparaître d'un seul coup toutes les ignorances (I, 85).

Ce fut dans cette classe de première qu'il se posa pour la première fois la « grande question ». Certes, il avait déjà eu, depuis son premier contact avec le Lycée, maintes fois l'occasion d'éprouver la résistance de ses sentiments religieux. Secousses sans répercussions profondes, provoquées surtout par le contact avec l' « anticléricalisme compact » qui régnait sur les cours du Lycée (I, 88). Bien qu'Augustin ne semblât pas prendre part active à ces discussions d'adolescents, fort superficielles du reste, sur la religion, il ne pouvait tout de même pas s'en isoler complètement.

> Augustin se rappelait Vaton, petit béjaune, nouveau venu en cinquième, demandant à Marguillier pourquoi il ne croyait pas à la « religion », puisque Racine y croyait. A quoi Marguillier, large d'épaules et dominateur, répondait que Victor Hugo avait fait de plus beaux vers encore que Racine et « qu'y croyait tout d'même point » (I, 89).

L'abbé Amplepuis conseillait à son jeune pénitent de ne pas attacher d'importance aux remous et aux doutes causés par ces conversations d'adolescents. « Les chasser sans s'y arrêter ; les combattre par le mépris », disait-il. Mais dans le cas particulier, n'était-ce pas une erreur de la part du prêtre, de se jeter sur une solution aussi simpliste ?

> Le mince intérêt qu'il attribuait aux spéculations purement rationnelles... le poussait à ne pas séparer les motifs de doute en distingués et en vulgaires. Une fois mis à part ceux qui dérivaient, selon lui, de la licence des mœurs, il expulsait tous les autres du même coup de balai (I, 88).

Etait-ce vraiment la bonne voie pour résoudre les problèmes qui, sur le plan religieux, commençaient à surgir dans l'esprit du jeune homme ? N'aurait-il pas fallu fournir à Augustin les éléments d'une apologétique solide, d'autant plus que le « libéralisme universitaire » prôné par M. Bougaud invitait les élèves à ouvrir à toutes les idées « un cœur aéré ? » Il est évident que de jeunes esprits comme Augustin devaient tôt ou tard appliquer ce libéralisme au domaine religieux. Mais comment venir à bout de ces questions ? Comment choisir judicieusement la vraie solution dans le labyrinthe des opinions qu'on leur proposait ? Il ne faut pas s'étonner que beaucoup de jeunes se soient fourvoyés lorsqu'on sait le peu d'intérêt qu'ils portaient à l'enseignement religieux, et la triste insouciance des responsables de l'éducation.

Il y avait bien un aumônier au Lycée, mais il y jouait un rôle obscur !

> (Il) occupait quelque appartement écarté du bâtiment, confortable d'ailleurs, où l'on était sûr qu'il ne gênerait aucun service de discipline et d'économat, ni que son trajet n'en croiserait d'autres. Il ne voyait pas de professeurs... (I, 90).

Quant à ses leçons, il les donnait dans les salles d'études, trois quart d'heure par semaine. Les meilleurs élèves l'ignoraient complètement « se bouchant les oreilles pour n'être point dérangés dans leurs versions latines » (I, 90). En tant

qu'externe, Augustin n'y était pas astreint, et en vérité, on peut dire avec G. Bardy : « C'est encore tant mieux pour lui, il y aurait perdu son temps [1]. »

Et en classe, comment s'abordaient les problèmes religieux ? Malègue note que « seules les leçons d'histoire se permettaient, en cette matière, des appréciations directes » (I, 93). Quant aux autres classes, toutes, ou à peu près, « adaptaient aux allusions dogmatiques cette respectueuse prudence qu'exigent les manches calorifuges insuffisants et les objets trop chauds » (I, 93). On évitait les appréciations directes, et « tous les maîtres se ressemblaient en cette discrétion » (I, 94). On peut se demander quelle était l'attitude d'Augustin en face de cet enseignement où « les idées religieuses s'exposaient avec une sympathie égale à la sympathie pour les thèses inverses », où le surnaturel « véhiculé avec déférence au long des exposés entre deux cupules imperméables, s'avalait dans la documentation, s'expulsait dans les conclusions » où il ne servait jamais (I, 94). Le romancier nous donne la réponse à cette question :

> Augustin n'avait cure de cette sorte de respect. On ne devait pas trouver dans une même demeure spirituelle deux chambres sans communication entre elles, l'une habitée par l'intelligence et l'autre par la foi. Des correspondances, des attraits de pensées, mille préfigurations rationnelles au sein même du sensible criaient vers Dieu. Les motifs lourds, puissants et ramifiés où s'enveloppaient toute son âme liaient aussi bien de quelque manière son intelligence. Comment trouver cette manière ? Il savait qu'il ne savait pas, comme disait son père, mais qu'il lui faudrait bien savoir un jour (I, 94-95).

Ainsi se jouait au fond de l'âme d'Augustin la première phase de son drame spirituel. Il prenait naturellement la forme traditionnelle des crises religieuses de l'intellectuel : le rapport entre la science et la révélation.

[1] Bardy Gustave, *loc. cit.*, p. 874.

Aux cours de M. Bougaud, Augustin souffrait intérieurement de voir que les choses religieuses se discutaient comme les autres « comme n'importe quel état de sensibilité, comme tout fait d'histoire » (I, 95). Il souffrait de cette ironie à demi voilée « en face de choses dont il sentait avec une soudaine violence combien elles lui étaient chères » (I, 96). Parfois il se raidissait intérieurement contre l'argumentation du maître, devinant çà et là un point faible, mais il se sentait encore bien incapable de toute réfutation. D'autres fois, il ne savait plus réagir :

> Une fois même il reçut, des négations devinées, une sorte de plaisir subtil, acidulé et complice, peu sûr de sa légitimité, consenti plutôt que voulu, subi plutôt que consenti, relâchement de liens autoritaires, légers souffles libres courant sur la peau. Cette impression l'effraya (I, 96).

Il semble bien qu'Augustin aurait désiré alors trouver un appui dans les conseils et dans l'exemple de son père. Mais les conversations sur le sujet religieux ne revêtaient aucun caratère intime, et le lycéen savait bien qu'il eût été indiscret d'insister. Père et fils ne s'entretenaient que de questions générales, et s'ils abordaient le problème religieux, c'était toujours autour « de quelque sujet moral ou littéraire, ce qui dépersonnalisait la chose » (I, 97).

> On ne se passe pas d'idéalisme religieux, dit-il (M. Méridier) en réponse aux remarques d'Augustin sur M. Bougaud. Des deux formes de la pensée, l'esprit scientifique et les certitudes morales, ces gens suppriment la seconde et étendent la première à tout l'être... La foi dépose en partant tous ses voiles. Mais Caliban les trouve et s'en revêt (I, 97).

D'autre part, l'attitude religieuse de M. Méridier déconcertait Augustin. On ne pouvait savoir s'il « faisait ses Pâques », et le fils s'étonnait de cette abstention, de cette demi-mesure dans la vie religieuse de son père. Il n'arrivait pas à en discerner la cause. Mais l'expérience des années suivantes lui firent comprendre plus tard que la chose n'était pas aussi simple qu'il ne le supposait à cette date.

Ainsi avons-nous cherché à déceler un second facteur important de la crise intérieure du jeune Méridier. Nous pensons l'avoir découvert dans l'anticléricalisme, dans l'ambiance fortement laïque où s'est vu plongé, bien malgré lui, le jeune lycéen : laïcisme trouvant son expression dans le libéralisme universitaire qui « consistait à pousser l'explication en matière religieuse comme en toute autre, aussi loin que possible, en se gardant soigneusement de toucher à la caractéristique essentielle et aux conclusions suprêmes. La libre raison posait en une autonomie totale toute question, hors la plus haute, qu'elle déclinait » (I, 94).

c) *La philosophie*

Dès le début de sa philosophie, Augustin allait s'affranchir définitivement de la tutelle de son père. Il entrait dans des terres qu'il labourerait seul (I, 103), M. Méridier reconnaissait non sans une certaine tristesse les limites de son autorité : « La même loyauté, qui lui permettait d'imposer en quelque sorte ses vues sur Homère ou sur Cicéron, l'amène à confesser qu'il ne saurait plus être pour son fils un maître dans le domaine de la psychologie ou de la métaphysique [1]. »

On sait avec quelle impatience Augustin attendait le jour où commencerait enfin cette année de philosophie. Ce serait pour lui, pensait-il, le premier pas vers un affermissement de sa pensée religieuse. Séduit par l'enseignement de M. Rubensohn [2] dès la leçon d'ouverture, il se jeta dans la philosophie « d'une seule masse et tout entier ».

> Il ne fit à la philosophie nulle déclaration de fidélité, aucune offrande, rien de ce qui eût signifié dualité entre apport et apporteur. Il fut l'offrande et l'offrant (I, 106-107).

[1] Bardy Gustave, *loc. cit.*, p. 876.

[2] Selon un témoignage de M. J. Chevalier, cité dans l'appendice de la thèse de M^lle^ Michael, Rubensohn a quelques traits de Bergson, qui fut professeur au lycée Blaise-Pascal de Clermont de 1883-1889, mais il n'en est pas le portrait. On sait que Malègue fut plus tard élève de Bergson au lycée Henri IV, en 1899.

Cet enthousiasme immodéré allait produire sans tarder une poussée de l'intellectualisme, cause d'un desséchement progressif de sa sensibilité d'adolescent. Les régions arides, éclairées par la seule intelligence causent en lui une sorte d'enivrement :

> Les principes de la connaissance, dont l'étude prit une partie de janvier, se disposèrent dans la sécheresse qu'il souhaitait, la plus voisine possible d'un phénomène d'intelligence pure (I, 108).

Ce desséchement du cœur et de la sensibilité, nous le constatons à quelques indices fournis par ses rapports avec les membres de sa famille. Il fait des plans de solitude, il vit avec les siens sans s'en préoccuper :

> Tout à côté de la vie d'Augustin..., sans qu'il leur accordât autre chose qu'une bienveillance condescendante, d'autres vies se déroulaient plus près du sol, moins empesées de supériorité et d'idéologie (I, 113-114).

Avec sa jeune sœur, il se fait souvent sarcastique. Il ne déteste pas d'essayer sur elle un petit effet de scandale en parlant en termes libres et prétentieux de certains sujets que Christine considère comme sacrés. Cette attitude extérieure a ses racines dans l'inquiétude intérieure d'Augustin.

> (Il) ne raillait ainsi que parce qu'existaient en profondeur d'autres préoccupations dont il se taisait. Ces moqueries sur des sujets inoffensifs exprimaient en une autre langue ce que recouvrait précisément son silence sur de lourds sujets voisins... (I, 116).

Augustin comprit bientôt que la philosophie ne lui apporterait pas de moyens décisifs d'apologétique, comme il l'aurait désiré. Elle ne pouvait être « le ciment de sa pensée religieuse », car elle développait « ses surfaces en une complète indifférence aux directions proprement chrétiennes sur l'âme et Dieu » (I, 117). Une sorte de déception suivit l'enthousiasme du néophyte lorsqu'il constata que le libéralisme prétendait aussi

régner sur la philosophie et affichait même dans ce domaine une indifférence beaucoup plus radicale qu'ailleurs.

> Elle (la philosophie) prétendait n'être gênée par rien, fouler des voies souverainement autonomes et libres de péage, où ne circulait aucune suggestion, aucun conseil, rien que son char aux chevaux blancs (I, 117).

Si parfois, d'aventure et sans les chercher, elle rencontrait « les solutions chrétiennes en de vastes convergences », Augustin se réjouissait « d'un sentiment de présence de Dieu qui eût choisi pour se révéler le mode intellectuel ». Mais jamais cette joie n'apparaissait dans sa plénitude, toujours restreinte qu'elle était par les offres inverses :

> D'autres fois... le donné tentait d'échapper aux modèlements venus d'en haut. L'inférieur prétendait engendrer le supérieur, sans direction ni finalité, par une complexité croissante des choses sans âme. Le sentiment et la notion même de Dieu n'était que matière pour des synthèses finalement athées. M. Rubensohn faisait, il est vrai, remarquer qu'il n'y avait là, pour le moment, que tendance intellectuelle, espoir ambitieux avançant à peine au delà de sa méthodologie, et cette critique faite par un esprit d'une exactitude fine et robuste rassurait Augustin. Ce lui était une revanche que de voir le bistouri aigu de son maître ramener ces solutions mécanistes à leurs dimensions positives (qui étaient petites) et couper tout le dépassant [1] (I, 117).

[1] Nous avons dit que Rubensohn a quelques traits de Bergson. Il est intéressant de noter ici ce témoignage de Chevalier sur Bergson : « Lorsqu'en 1883 il fut nommé professeur de philosophie au lycée Blaise-Pascal à Clermont, ce jeune homme de 24 ans, mathématicien né, rêvait d'étendre à l'univers entier l'explication mécaniste, seulement serrée de plus près. Ayant donc repris à la base les *Premiers Principes* de Spencer, avec le seul souci d'une précision plus grande, Bergson, lorsqu'il parvint à l'idée du temps, éprouva le sentiment très net de l'insuffisance de l'explication mécaniste : il s'aperçut que la notion de temps, telle que la conçoit cette philosophie, est une notion déformée, contaminée et comme matérialisée au contact de l'espace, qui ne saurait représenter ni le mouvement vrai tel que nous le révèle le sens commun, ni la durée réelle telle que nous l'éprouvons au dedans de nous par la conscience. Il avait posé à la nature une question précise ; la nature lui avait répondu *non ;* il renonça à sa théorie et il suivit la nature. Telle fut sa première et décisive *intuition de la durée*, avec la puissance de négation qu'elle portait en elle, et la révélation de quelque chose de si infiniment simple que la philosophie n'a jamais réussi à l'exprimer. Alors

Comment faire la synthèse de ces deux offres contradictoires de la philosophie ? Augustin y parviendrait-il un jour ? Arriverait-il à déterminer avec précision le point de vue supérieur d'où il fallait les considérer ? Ou devrait-il se contenter de la solution de l'agnosticisme en cette matière ? Il voyait bien, et c'est une constatation lourde de conséquence à tirer ultérieurement, que la philosophie peut aider singulièrement « ceux qui possèdent déjà le sentiment de Dieu », qu'elle leur fournit « le moyen d'unifier autour de ce concept-roi la totalité de leur pensée ».

> Mais elle l'imposait difficilement (ce sentiment de Dieu) à qui ne l'avait pas. Même, il n'était pas sûr qu'une sorte de pesanteur ne régît pas, comme les masses physiques, les fluidités dorées de l'intelligence, que sa tendance spontanée ne fût pas du côté mécaniste et irréligieux, comme s'il y avait là l'exercice d'une plus grande aisance et d'un moindre effort, peut-être une paresse, une belle descente vers des demeures ouvertes et de faciles séjours, tandis qu'il fallait, de l'autre côté, monter, suer et souffrir (I, 118).

Hélas, M. Rubensohn semblait impuissant à aider Augustin dans cette montée pénible, bien qu'on ne pût pas dire que les « métaphysiques de l'ascension » fussent absentes de son esprit. Mais ce n'était pas de ce côté que s'orientait sa pensée. Pourquoi ces réticences ? Augustin se posait la question, et l'idée lui vint

> que la pensée de son maître était encore sur ces points infixée, qu'il n'avait qu'un très faible désir et aucune hâte de la fixer, que les leçons de recherche lui semblaient, comme il le disait lui-même, plus précieuses que les leçons de dogme. Peut-être parce que ce sentiment de Dieu, très intime et préa-

écartant l'écran de l'espace, de notre langage et de notre intelligence même qui sont calqués sur lui, saisissant l'impuissance du mécanisme dans l'opposition du temps spatial et de la durée, il découvrit que la loi de l'esprit c'est la liberté. » Jacques Chevalier, dans *Henri Bergson*, essais et témoignages recueillis par Albert Béguin et Pierre Thévenaz. Neuchâtel 1943. Comment Bergson a trouvé Dieu, pp. 92-93.

lable, qui doit orienter le labeur philosophique comme une cause à la fois finale et préexistante, précisément il ne le possédait pas (I, 118).

Mais Augustin ne savait que conclure. Il s'en prenait bientôt à douter de ce qu'il avait cru découvrir de faiblesse en son maître, et lorsqu'il le contemplait dans sa chaire, « en une attitude de prière rationnelle et de méditation purement humaine, Augustin se surprenait avec stupeur à en sentir par éclairs et même à en envier la hauteur désolée et la redoutable poésie » (I, 119).

A plusieurs reprises, nous avons cité les pages de G. Bardy. Qu'on nous permette ici une citation un peu longue, mais d'un intérêt et d'une valeur documentaire incontestables, dans laquelle le grand théologien — qui aurait pu être un « contemporain » d'Augustin ! — raconte des souvenirs de sa classe de philosophie. Illustration de la situation d'Augustin, et de tant d'autres adolescents qui firent leur philosophie dans les dernières années du XIX^e siècle : « Comment taire l'admiration que nous inspirait chaque jour cet homme capable de faire pendant deux heures, un cours d'une merveilleuse clarté, sans autres notes que celles qui pouvaient être écrites sur un minuscule morceau de papier ? Et puis c'étaient des idées si neuves qui étaient énoncées devant nous au cours de ces leçons ; les problèmes fondamentaux nous étaient posés en termes si inouïs. Jusqu'alors, on nous avait dit : « Voici ce qu'il faut penser de ceci ou de cela. » Notre professeur de philosophie nous disait : « Platon a pensé ceci, Aristote a pensé cela. Vous pouvez choisir. » Choisir entre Platon et Aristote, entre Descartes et Leibnitz, entre Kant et Auguste Comte ! Et nous n'avions pas dix-huit ans ! Nous restions éblouis devant une telle marque de confiance, et nous n'osions pas nous décider. Nous l'osions si peu qu'à la fin du compte nous nous sentions tentés par le scepticisme : comment y aurait-il une vérité et une certitude, puisque les plus grands esprits se sont contredits sur la plupart des questions ?

Après avoir entendu l'exposé des systèmes, nous restions là, tout stupides, et nous nous demandions s'il fallait vraiment conclure. »

« Augustin a partagé tous ces sentiments. Il a passé par les mêmes phases d'inquiétude et de joie, d'admiration et de trouble. En rappelant mes souvenirs, c'est son âme aussi que je viens de décrire. Pas plus que nous il n'a alors perdu la foi. Mais il faut avouer que le divorce s'est approfondi entre une foi qui n'était vivifiée que par la pratique exacte de la religion et une série d'études qui suffisaient à remplir l'intelligence tout entière. Sans doute, le professeur d'Augustin, pas plus que le nôtre jadis, n'a critiqué la religion : il a fait pis, car il n'en a pas parlé. On comprend sans peine l'horrible danger de pareils silences. La philosophie aborde l'étude des problèmes qui paraissaient jusqu'alors réservés à la religion : l'existence de Dieu, ses attributs, sa Providence ; l'âme et son immortalité ; et sur chacun de ces problèmes fondamentaux qu'elle tourne et retourne en tous sens, elle apporte des solutions contradictoires, à moins qu'elle ne se tire d'affaire par une pirouette. Le jeune chrétien, qui assiste à ces tours d'équilibriste, en est forcément décontenancé. Où est désormais la place de l'Eglise ? Quel est le rôle de la Révélation ? Est-il donc possible de parler de Dieu sans rien dire des prophètes qui ont été ses intermédiaires, sans mentionner l'Incarnation de son Fils unique qui a mis le terme à ses enseignements ? » [1]

Pourrait-on mieux que par ces dernières lignes résumer la situation d'Augustin à la fin de son année de philosophie ? Attendant de la philosophie un affermissement de sa foi, il l'aborde avec un grand enthousiasme, mais bien vite il est déconcerté, hanté par l'angoisse des grands problèmes métaphysiques. Il n'a pas encore perdu la foi, certes, mais déjà celle-ci est fortement ébranlée. Au contact des disciplines intellectuelles, sa sensibilité d'adolescent, qui s'annonçait

[1] Bardy Gustave, *loc. cit.*, pp. 876-877.

pourtant si riche, se dessèche peu à peu. C'est dans cet état d'âme qu'il va entrer en contact avec le modernisme. Laissant de côté l'aspect proprement métaphysique de la question religieuse, Augustin va considérer l'aspect historique : et c'est sur ce plan que se déroulera son véritable drame spirituel. Mais avant d'y parvenir, arrêtons-nous à un épisode qui marquera profondément sa vie.

3. Responsabilités personnelles

a) *Refus de l'appel*

Cet événement auquel nous venons de faire allusion, ce fut « l'appel » : pendant le temps de convalescence qui suivit une grave maladie, alors qu'il lit, dans la solitude de sa chambre de malade, le *Mystère de Jésus* de Pascal, Augustin perçoit au fond de son âme un appel de Dieu. Mais il ne se sent pas la force d'y répondre et, aveuglé par des considérations égoïstes, se défend contre cet appel et refuse.

Il est étonnant que G. Bardy, dans son étude déjà citée, attache si peu d'importance à ce refus : « Mgr Brunhes, écrit-il, suggère qu'Augustin a peut-être opposé un refus à un appel intime, à une vocation sacerdotale. Je ne le crois pas ; et cette hypothèse ne s'impose pas ; mais elle n'a rien que de très vraisemblable [1]. » D'autre part, J. Suberville, dans son article intitulé « Le mystère de Jésus » [2] passe sous silence ce refus de l'appel. A notre avis, il faut voir là (dans cette « minimisation de l'appel religieux », comme dit Malègue lui-même) le premier chaînon d'une suite de manques de générosité, la première désertion d'Augustin dans ses rapports avec Dieu.

Cet appel ne nous semble nullement être une vague exi-

[1] Bardy Gustave, *loc. cit.*, p. 887, note. Gustave Bardy fait allusion à l'article de Mgr Brunhes que nous connaissons déjà.

[2] Dans l'*Archer*, novembre 1934, Toulouse, pp. 408-435.

gence divine, un simple appel métaphysique [1], mais une invitation pressante à laquelle Augustin a dit non. Ceci ressort clairement de l'examen des pages du roman qui relatent cet épisode. Essayons ici d'en dégager l'essentiel.

Augustin vient de lire le *Mystère de Jésus.*

> Cette marée de misère et de Toute-Puissance qui déferle des Oliviers a fini par l'envelopper, lui, Augustin, après Pascal (après bien d'autres), dans ces mêmes flots où baigne le Christ... Jésus lui parle comme à Pascal... Augustin ne peut se méprendre : c'est bien lui qui se sent aimé, choisi, sollicité. Une sorte d'appel pressant et murmuré effleure son cœur comme un petit souffle. (I, 125)

Augustin a conscience d'un appel, mais il se défend contre cette émotion qui le force ; il a peur. Il voit confusément ce que signifierait pour lui de renoncements l'acceptation de ce qu'il pressent :

> Des saints, au début de leur vie de saints, ont du premier coup tendu en offrande, comme une corbeille au bout des bras, le détail futur de leur vie. Mais Augustin n'est qu'épouvante. Qu'est-ce qui s'agite dans cette épouvante ? De bien petites choses en vérité, sans proportion avec l'Immense... Levée en masse des arguments et des défenses pour le bonheur en danger (I, 126).

Quels arguments ? « Sa carrière terrestre, les grands concours, les réalisations déjà commencées. » Et d'autres motifs « d'une sorte plus chaude : les chastes tendresses, les fiançailles inépuisables, toutes les symphonies de la joie ». Ne faut-il pas voir dans ces motifs invoqués la preuve qu'il s'agit d'une vocation l'obligeant de renoncer à tout cela : vocation religieuse ou vocation sacerdotale ? Ce que Dieu veut, Augustin le sent bien, c'est tout :

> Oh ! les terrifiants moments, où Dieu confie véritablement aux hommes, avec la tâche de créer leur vie, une déléga-

[1] Cf. Dutoit Marie, *Mieux qu'un livre*, Les Cahiers protestants. Peseux, oct.-nov. 1934 : « Il se sent vaguement appelé de Dieu », p. 457.

> tion de la causalité ! Perdue dans son oreiller, la pauvre tête malade souffre, s'angoisse. Augustin reprend le petit volume en incertitude et désespoir. Il tombe sur la ligne : « Seigneur, je vous donne tout » (I, 127).

Il ne se sent pas la force ! « Ballotté, inerte, entre l'acceptation et la résistance », il se défend. L'étreinte de Dieu se desserre.

> (L'appel) s'affaiblit moins qu'il ne se tourne vers ailleurs, comme s'il s'était trompé... Un sentiment précis du positif prononce des mots qu'Augustin ne veut pas entendre, quelque chose comme : « Tu t'es bien défendu » (I, 128).

Plusieurs indices, dans le récit de cet événement, parlent clairement en faveur d'un véritable appel. Tout d'abord le fait qu'Augustin lui-même l'a vraiment ressenti comme tel. Il a conscience de l'obligation qui lui incombe de demander conseil, bien qu'il ne le fasse pas :

> Je prendrai le temps de voir clair, le temps et l'aide...
> Il est des moyens légitimes, voulus de Dieu, mes propres réflexions, mes lectures, des conseils ; autant de critères de toute vocation possible (I, 127).

Cet appel, nous avons vu qu'il est en quelque sorte précisé par les arguments qu'Augustin y oppose. D'autres indices peuvent encore être découverts en faveur d'une vocation religieuse ou sacerdotale :

> L'appel n'a été ni subit ni isolé. Maints moments antérieurs de la treizième à la seizième année, s'éclairent à cette nouvelle lumière, obscurs lorsqu'ils se produisirent. Des plénitudes mêlées d'espérance, sans rapport à rien de terrestre, vaguement connexes à du sacré. De rares moments lumineux, pas toujours liés à des cérémonies ou à des communions, allant, venant, sans grande raison, dans son âme, brises douces, sortes de poussées vers des lieux d'où l'on voit de plus près l'autel (I, 128).

Plus tard, lorsqu'il voit sa cousine Marie en prière à la chapelle de la Font-Sainte, il se remémore l'appel. La jeune cousine aussi l'a entendu, et elle y a répondu généreusement.

> Agenouillé à quelques mètres d'elle, il pensait à ce qu'aurait été sa vie à lui, si dédaignant les complexes joies de l'intelligence et le postulat d'indépendance qu'elles posent, il avait pu, lui aussi, s'en aller vers l'appel avec autant de tranquille simplicité (I, 238).

Ce refus de l'appel, il faut le dire, ne constitue pas la culpabilité d'Augustin dans le drame de la perte de la foi. Mais il convient de lui donner son importance parmi les facteurs de ce drame. Une vocation s'impose rarement à une âme avec autant de force qu'elle s'imposa à un saint Paul par exemple. Dieu respecte la liberté de ceux qu'il se choisit : Si tu veux, viens, suis-moi ! C'est l'histoire du jeune homme riche de l'évangile qui se répète en la personne d'Augustin. Y a-t-il péché à ne pas suivre ce « conseil de perfection ? » Non, mais on constate que le premier manque de générosité en engendre d'autres, plus graves, plus fatals. Le souvenir de l'appel poursuivra Augustin toute sa vie. Il y aura toujours derrière lui cette croisée de chemin où il s'est décidé à la légère pour une voie plus facile, il éprouvera sans cesse le sentiment d'avoir manqué sa vie.

> Plus tard, bien plus tard, lorsque, ayant eu le temps d'interpréter et de comparer, il revoit ces moments (les moments de l'appel) tels qu'en réalité ils furent, *un des points suprêmes de sa vie*, il réfléchit qu'à d'autres dates, l'appel se fût composé avec des préoccupations sans nombre pour lui et pour les siens, des questions d'argent, de santé, de carrière, des circonstances extérieures encombrées, toutes les lettres de change tirées sur le destin.
> Et qu'au contraire, à cette date-là, et dans la jeunesse de sa pensée, tout était déblayé, net, expectant, réduit à l'essentiel autour de lui et en lui, simplifié comme en une chambre de moine : rien qu'un plancher lavé, une paillasse de maïs, un prie-Dieu sous un crucifix. Un paysage moral d'une sévérité solitaire, où la vue n'accroche rien (I, 125-126).

Le souvenir de ces heures lui fait mal. Il évite d'en parler.

> Il n'avait rien dit à l'abbé Amplepuis de ce qu'il commençait de nommer « l'appel ». Il lui semblait que sa foi n'avait jamais

été plus vive ni plus sensible. Jamais plus grands non plus, le trouble et l'inquiétude de son âme en face de ce que la pensée chrétienne nomme « la volonté de Dieu » (I, 131).

Non seulement il n'en parle pas, mais il cherche à écarter de sa pensée toute allusion « dangereusement proche de l'appel » (I, 149). Il n'y parvient guère :

> Il subodora le retour de la fameuse question obsédante : celle de la vocation, celle de l'appel...
> A l'élévation, il se mit à genoux à même les dalles. Quelques remords, un recueillement tardif, l'idée d'un temps perdu à rattraper, le saisirent, et, encore une fois, l'inquiétude de l'appel (I, 161).

Et jusqu'au moment où le Maître viendra à nouveau frapper à la porte d'Augustin brisé par le deuil et la souffrance, c'est-à-dire jusqu'à la confession qui lui rendra la paix, l'appel le poursuivra :

> — Moi aussi, finit-il par dire, d'une voix d'hésitation, de regret et de mélancolie, j'ai peut-être, jadis, été infidèle à quelque formidable désir (II, 489).

Les textes que nous avons cités ne permettent, à notre avis, aucune interprétation ambiguë. Augustin a été appelé, et il a négligé cet appel, l'attribuant, à la légère, à l'ébranlement causé par la maladie. Il a négligé de demander conseil. En un mot, il a dit non aux sollicitations de la grâce divine.

Pour conclure, nous pouvons souscrire pleinement à ces lignes d'André de Bovis : « Appelons les choses par leur nom : Augustin a été lâche. Il a renoncé à ce qui lui est apparu comme un devoir de perfection. C'est à partir de ce moment que le pas décisif a été fait contre sa foi. Un remords léger va demeurer, une sourde rancune contre cet appel et contre la religion par où lui venait l'appel. Et ce sera plus puissant pour le détacher de ses convictions religieuses que les travaux érudits et éphémères d'un Loisy, d'un Harnack. Ce

ne sont pas des objections intellectuelles qui feront chanceler la foi d'Augustin, c'est l'absence de l'amour pour la vérité et le bien, manifestés un jour à ses seize ans [1]. »

b) *Imprudence et présomption intellectuelle*

On insiste beaucoup, à l'heure actuelle, dans les milieux pédagogiques, sur l'influence de la presse et de la littérature sur l'enfance et l'adolescence. Les publications romanesques, l'étalage éhonté, dans certaine presse quotidienne, des passions humaines et de leurs méfaits, tout cela remplit de stupeur ceux qui ont mission d'éducation, et un peu partout, on s'efforce de trouver un remède à ce fléau toujours grandissant. Nous touchons ici en quelque sorte l'envers du problème du romancier, problème que nous avons tenté d'éclairer dans la première partie de notre étude. A la question de savoir si le romancier, et l'écrivain en général, jouit ou non du droit de peindre toute la vie, toutes les turpitudes qu'elle renferme, correspond, du côté du lecteur, la question de savoir si chacun a le droit de tout lire.

Mais on aurait tort de vouloir limiter le problème au domaine moral, c'est-à-dire à la littérature romanesque, narrative et descriptive. Le même problème se pose, personne ne le contestera, dans le domaine intellectuel, pour la littérature d'idées. Il n'est pas besoin de longues années d'expériences pédagogiques pour constater que la plupart du temps les difficultés d'ordre intellectuel et objections de toutes sortes qui surgissent si souvent dans l'esprit des jeunes étudiants proviennent de lectures mal digérées. On se plonge sans préparation, sans conseil, souvent au mépris des lois de l'Eglise que l'on déclare insensées, dans toutes sortes de lectures que l'on croit comprendre, et l'on en sort l'esprit troublé, alourdi, et bien souvent la foi ébranlée. On cherche à se renseigner

[1] De Bovis André, *De « Jean Barois » à « Augustin ». Quelques réflexions sur le problème de la foi.* Cité Nouvelle, Lyon, 25 octobre 1942.

sur la religion chrétienne auprès de ceux qui en font fi, comme ce jeune lycéen catholique peu instruit de sa religion, qui déclarait un jour que, pour comprendre vraiment le christianisme, « il faut avoir lu Nietzsche ». Il est possible, en effet, que pour un esprit bien formé, la lecture des œuvres du philosophe allemand ouvre des perspectives nouvelles sur le christianisme, mais cela suppose une formation et une maturité qu'un adolescent ne pourrait prétendre posséder.

Avec beaucoup de présomption, Augustin lit la *Vie de Jésus* de Renan, que lui a prêtée un maître d'étude : cette lecture va le lancer dans la question biblique et en même temps dans le centre de son drame intérieur. En face de l'interdiction ecclésiastique, sa conscience se tranquillisè avec une aise déconcertante :

> Des défaillances parcouraient à la fois sa volonté et ses muscles. Toute opposition fondait devant un désir de feu. Le sentiment du défendu, de l'Index, l'écrasait. La brochure jaune, brûlante d'attraits, de périls et de prestige s'ouvrait seule dans ses mains aux points dociles des coutures. Il s'indignait qu'elle fût éditée au prix infime de propagande, pour cerveaux désarmés. Des phrases déjà le mordaient. « Parcourir un livre, le temps d'éprouver la qualité de sa prose, est-ce le lire ? » L'excuse naissait à la manière humaine, de l'acte qu'elle eût dû précéder. Il s'enfonça dans les paysages de Palestine (I, 133).

Mais il parcourt si bien le livre qu'il l'a bientôt lu en entier. Séduit par la langue de Renan, il se laisse bercer par son enchantement. Une fois lu, le livre est rendu. Augustin ne se sent plus le même.

> Après tout, était-ce aussi grave ? Toutes ces « manières » qu'il avait faites pour lire, toutes les cérémonies de l'hésitation, un peu exagérées, peut-être ? un peu ridicules ?... Le sérieux de l'Index ?... Il avait devancé la permission, voilà tout... Devant la librairie Modern', il sentit comme une envie de rire : « Renan ? Eh bien ! cette fois j'ai lu Renan, je sais comment c'est fait » ... Il lui semblait faire sauter en l'air une fiole à étiquette rouge et jongler avec (I, 136).

Ainsi, tout d'un coup, « la question centrale, cœur de sa vie, s'était jeté sur lui, à l'improviste... : la méthode historique, une science partielle mais positive du divin » (I, 135). Il se souvint alors d'une conversation qu'il avait eue quelques jours auparavant avec son professeur, M. Rubensohn :

> — Le catholicisme, disait M. Rubensohn, reste d'un vif attrait. Vous êtes mieux placé que moi pour le savoir. Métaphysiquement, sa puissance demeure extrême. Psychologiquement, aucune réduction des spécialistes du type Janet ou Delacroix ne me persuade. Je ne suis pas même sûr qu'il ne s'évade pas des lacets de l'histoire. Evidemment, il reste l'imprévisible élasticité des recherches positives, soit historiques, soit expérimentales, le recul de l'ontologie devant les nouvelles déesses... Les problèmes de la conscience ne peuvent rester couchés dans leurs vieilles formules après toutes les analyses biologiques et sociologiques qui sont en train. Ceux de temps et d'espace, celui de la nature ultime de la matière, la nouvelle physique de l'énergie les bouleverse. Elle bâtit entre elle et la conscience des ponts insoupçonnés. Des méthodes et des instruments incroyablement mordants rongent les vieilles métaphysiques, coussins sur lesquels tant d'âmes se sont appuyées. Tout ce qui leur échappera définitivement, si ce mot a un sens, sera d'une inaccessibilité telle qu'elle ne nous intéressera plus.
> — Dieu n'en sera qu'agrandi (remarqua Augustin).
> — Oh ! sans doute ! fit M. Rubensohn, conjuguant les deux allusions célèbres : Moins que jamais, il sera la Vénus des carrefours. Et c'est tant mieux pour les cœurs à qui il se rendra sensible (I, 131-132).

Après la lecture de Renan et les réflexions qui la suivirent, Augustin comprit ce que voulait dire son maître. Les méthodes positives vont atteindre ce qui paraît encore échapper aux recherches intellectuelles dans les sciences de l'âme et dans celles de l'univers : « l'ontologique chassé par l'expérimental, les méthodes positives transformant l'énoncé des vieux problèmes métaphysiques et le théologique ligoté aux lacets de l'histoire... Il comprenait maintenant. »

> Intellectuellement, c'était une acquisition ; et une fameuse. Dommage d'avoir à la payer par l'effondrement de ses cathédrales intérieures. Cette intuition le traversa, que si leur vérité était arrachée aux synthèses catholiques, le problème de Dieu en général ne l'intéresserait plus (I, 135-136).

Ce fut là, après l'angoisse de l' « appel », la première grande secousse de sa vie. « S'il en vint à bout, ce fut par l'énorme puissance d'habitudes morales qui ne voulurent pas mourir (I, 136). »

Il faut citer ici cette page émouvante et belle où Malègue, avec son admirable sens psychologique et son indéniable talent de narrateur, nous fait vivre le conflit intérieur qui se déroule dans l'âme d'Augustin.

> Il était là, à l'aube, contre son lit, à l'heure où les genoux connaissent d'eux-mêmes que l'heure est venue de prier Dieu. Incapable de prononcer l'article du Symbole des Apôtres : « En Jésus-Christ, son Fils unique, Notre-Seigneur, né du Saint-Esprit et de la Vierge Marie », il hurlait d'un curieux hurlement à voix basse : « C'est tombé, c'est par terre, c'est en miettes... Je pourrais aussi bien dire : Notre-Seigneur qui descendez tous les ans, par la cheminée, la nuit de Noël ! »
>
> Agenouillé, debout, misérable, dans les tapages crus du matin, les discussions de journaliers montant de la courette, le raclement des brocs d'eau sur des barres de fontaines, les bruits quotidiens de tous les pauvres jours, il pleurait sur lui-même à petits pleurs haletants, mêlés de toux et de bouts de prières, d'absurdes prières (à qui ? à quoi ?) perdues, battant de l'aile dans le vaste ciel, mêlées d'un geignard et machinal : « mon Dieu ! mon Dieu ! mon Dieu » ! Toute sa chère vie familiale, toute sa vie religieuse, son austérité raide, bien élevée, orgueilleuse, les gants sur les mains, le chaud blottissement à plusieurs et le ton de voix de ses parents, qu'il a dans l'oreille en ce moment même, tout est désert, ravages, décombres...
>
> D'autres ont passé par là, sans tant de tragique... Pas lui. Il est comme cela. Il le sait. Il ne sut que plus tard qu'il était bien jeune.
>
> Il dut reprendre pied tout seul, sans aide. Tout seul, il lui

> fallut — dans les intervalles de contention extrême qui coupaient ses lamentations sur tout ce qui était fini — retrouver contre Renan les gros griefs classiques. Ceux des exégètes catholiques : l'*a priori* rationaliste, critérium essentiel des négations ; ceux des autres exégètes : le reflet sur son Jésus, de son âme à lui, Renan, et cette laideur de vernis d'art sur l'argile nue de l'histoire. Tout seul, il dut annuler l'immense érudition dont le vieux Renan l'accablait, par l'évocation d'éruditions égales, postérieures et inverses. Comment donc ne l'avait-il pas vu dès hier, cet *a priori*, dans le glissement facile et la suspecte aisance avec laquelle il précédait les conclusions de Renan sur leurs propres trajectoires, leur montrait le chemin et arrivait premier ?
> La glace de cheminée lui renvoyait son reflet : habillé concentré, les bras croisés, un poing dressé jusqu'à sa bouche, et qu'il mordait.
> Il sortait de là brisé, suant d'angoisse, vaguement vaincu dans sa victoire, des douleurs sur les bras comme s'il s'était battu, inquiet pour l'avenir et sentant l'attaque grosse de recommencements infinis (I, 137-138).

Tel fut l'effet de Renan sur l'âme de cet adolescent de seize ans. Certes, l'édifice ébranlé de sa foi, il avait réussi à le consolider avant la ruine : « Si Dieu s'est accommodé des conditions anatomiques et physiologiques humaines, il a dû accepter à plus forte raison les conditions sociales, et parmi elles les méthodes historiques d'un pêcheur de Tibériade » (I, 139). Et cette conclusion lui rendit la paix ; il retrouva sur le chemin du Lycée « l'odeur salubre des jours ordinaires, où rien n'arrive ». Mais il se souvint longtemps de ce terrible duel avec Renan.

Il s'en souviendra encore, l'année suivante, à l'Ecole de la rue d'Ulm, lorsqu'il se plongera dans la lecture des ouvrages de Loisy et des autres exégètes rationalistes. Cette fois cependant, il demande la permission de l'Index.

> Jamais Augustin n'eût, sans elle, abordé l'étude des exégètes indépendants, allemands et français, même aux fins d'apologétique. Disciplinairement, tout était en ordre (I, 241).

Mais de ces lectures, il ressort une fois de plus ébranlé. Il se rend compte de l'assaut que sa foi subit, et pense à la lutte avec Renan :

> Deux différences (cependant) : ses remparts actuels étaient autrement solides, mais les pièces de siège autrement fortes (I, 242)... Des interprétations purement historiques, indépendantes, semblait-il, de tout *a priorisme* autant que de toute orthodoxie, s'étaient offertes à lui en masse, s'étaient jetées sur lui, l'avaient heurté et bombardé, exigeant l'admission immédiate, et, sinon totale, au moins suffisante pour que rien ne restât des solutions traditionnelles, colonnes cassées au milieu des ruines... Il essayait cette acrobatie : les penser dans le provisoire, sans acceptation ni refus. Même ainsi refoulées aux abris aveugles, il tremblait aux jeux séduisants des tentatrices. Il ne leur tenait éperdument les portes fermées qu'au prix d'une lutte dont il suait (I, 243).

Pourquoi Augustin se lance-t-il ainsi seul dans un combat où il pressent qu'il sera le vaincu ? Pourquoi veut-il s'improviser exégète ? Et pourquoi surtout fonde-t-il toute sa documentation sur des ouvrages rationalistes ou protestants ? Sa bonne volonté n'est pas mise en doute, ni son intention louable et sincère en soi :

> Il n'abordait ces études, plein d'une totale bonne volonté, que pour plus de précision dans l'apologétique, pour enlever leurs griffes à ces bêtes. Aucune faute (I, 244).

Dès le début de ses recherches exégétiques, il faut le reconnaître, Augustin apporte à son travail la minutieuse précision qu'il a héritée de son père. Il met en pratique les méthodes nouvelles de critiques auxquelles l'ont formé ses maîtres universitaires. Rien de blâmable en tout cela. Pour un catholique, qui accepte la doctrine de l'Eglise sur l'inspiration des livres saints et qui se laisse guider par elle dans l'étude des textes problématiques, vouloir appliquer les méthodes modernes de recherches ne saurait être taxé de présomption ou d'imprudence. Pour Augustin, l'imprudence a été de vouloir s'en tirer seul. Il est vrai qu'il espère une aide de l'abbé Hertzog,

l'aumônier du Lycée Henri IV, dont les exposés sur l'histoire des origines religieuses sont si clairs. Mais lorsque ce même abbé Hertzog essaie de persuader Augustin qu'avec ou sans exégèse « l'essentiel est toujours un acte d'amour de Dieu », Augustin est déçu (I, 170). Il n'est pas encore à même de comprendre toute la vérité de cette autre parole du savant et pieux abbé :

> Toutes ces recherches d'érudition ne nous mettent qu'au vestibule de la vie religieuse, qui est amour de Dieu. Seule nous y ferait pénétrer une étude psychologique des saints (I, 171).

J. Suberville note très justement : « Augustin manque d'expérience pour comprendre que la recherche qui se limite au canton de l'intellectualité risque de devenir mortelle, que l'excès de l'analyse dissout le réel, que l'action amende et complète la pensée, et que le « donné » sur lequel il cherche à rétablir sa foi, il a plus de chance de le trouver dans la vie des saints que dans les travaux des exégètes [1]. » Ce n'est que plus tard qu'il comprendra, une fois acceptée la souffrance personnelle, que celle-ci contribue largement à « ouvrir l'esprit à la véritable intelligence des sciences religieuses [2] ».

Cette erreur de méthode intellectuelle a égaré Augustin, en lui faisant perdre le sens du réel [3]. Il se trompe en rejetant, ou en faisant tout simplement abstraction de l'expérience de l'Eglise. Ici, le jugement de M. Zermatten se vérifie : « Augustin ne s'occupe point d'un catholicisme vivifiant et jeune, toujours neuf, toujours conquérant. La religion ne lui apparaît que sous le côté... desséché d'une question historique [4]. » « Méthode mauvaise, note Mgr Brunhes, il faut toujours partir du connu pour aller à l'inconnu, du proche pour aller au lointain. S'il est évident que la personnalité du

[1] Suberville Jean, *loc. cit.*, p. 419.
[2] Bardy Gustave, *loc. cit.*, p. 880.
[3] Brunhes Mgr, *loc. cit.*
[4] Voir plus haut, p. 61.

Christ, tel que nous le montre le Nouveau Testament, s'impose ; s'il est certain qu'une critique objective et impartiale arrive à l'historicité des Evangiles, il ne faut pas néanmoins faire abstraction de l'Eglise. Approfondir d'abord le catholicisme, qui nous garantira ensuite une étude fructueuse et critique des origines, de deux manières : d'abord parce que sa doctrine, ses exigences, ses fruits de sainteté, tous les signes divins qu'indique le Concile du Vatican, sont une preuve plus que suffisante de sa mission divine, et que celle-ci nous garantit ses affirmations sur la Personne de son divin fondateur ; ensuite parce que l'intelligence du présent nous facilite l'intelligence du passé. Si nous regardons les saints nous trouverons en chacun d'eux, malgré des tempéraments divers et des méthodes différentes, le même but : l'imitation du Christ, et dans leur cœur l'amour éperdu du Christ Dieu dont ils sont les témoins à travers les âges. Nous ne serons plus étonnés de retrouver le même Christ dans les Evangiles, sans solution de continuité. Et si nous étudions les miracles d'aujourd'hui, par exemple ceux incontestables qui figurent aux procès de canonisation d'un Curé d'Ars ou d'un Don Bosco, nous admettrons sans difficulté ceux de l'Evangile, nous serons vaccinés contre le rationalisme [1]. » C'est ce qu'a oublié de faire Augustin, considérant la religion sous l'aspect desséché d'une question historique, portant ses recherches uniquement sur le passé, refusant de « regarder autour de lui et de reconnaître le Christ toujours présent à son Eglise [2] ».

Seul, sans le secours qu'il cesse de demander, guidé par une fausse méthode, Augustin s'engage sur les voies difficiles de l'exégèse. Bien pis, les auteurs qu'il consulte sont tous protestants ou rationalistes. Sur ce point il faut, à la décharge du héros de Malègue, constater une chose : la quasi non-existence d'ouvrages catholiques traitant des questions qui intéressent Augustin. Nous sommes à un moment

[1] Brunhes Mgr, *loc. cit.*
[2] Brunhes Mgr, *loc. cit.*

où la crise moderniste atteint son paroxysme. « Ni *L'Eglise naissante et le catholicisme*, de Mgr Batiffol, n'a paru, ni les grands commentaires des Evangiles par le R. P. Lagrange, ni le *Jésus-Christ*, du R. P. de Grandmaison, ni la *Vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, du R. P. Lebreton, ni les *Origines du dogme de la Divinité*, du même auteur. Certes, il y a déjà de bons et solides ouvrages catholiques, mais ils sont noyés, perdus dans la masse, et ceux qui auraient peut-être fait quelque bien à Augustin, *La méthode historique*, du R. P. Lagrange, l'*Histoire ancienne de l'Eglise*, de Mgr Duchesne, sont suspects, s'ils ne sont pas déjà condamnés [1]. »

c) *Isolement volontaire et orgueil de l'esprit*

Avant de pénétrer plus avant dans le problème exégétique, arrêtons-nous sur deux traits de caractère d'Augustin, je veux dire l'isolement volontaire (dans lequel il se complaît) et un certain orgueil de l'esprit, qui exerce une influence considérable sur le dénouement tragique de son drame intérieur.

Dans l'analyse des éléments de culpabilité de son personnage, Malègue [2] fait constater, comme fruits de la culture purement logique et abstraite d'Augustin, son intellectualisme exagéré, son « goût des manifestations d'idées et de l'autonomie intellectuelle ». Il ajoute un « manque de patience envers les faits, un manque de cette humilité docile, vertu intellectuelle et morale à la fois, inhérente aux bonnes méthodes expérimentales », et une certaine « défiance des phénomènes de l'affectivité, une certaine répugnance à accepter leurs allées et venues normales, à admettre qu'il puisse exister des hauts et des bas dans cette affectivité spéciale qui est une des composantes de la foi [3] ».

[1] Bardy Gustave, *loc. cit.*, p. 880.
[2] *Appendice posthume*, p. vi.
[3] *Appendice posthume*, p. vi.

Ainsi, Augustin, aux veilles des fêtes, sentait régulièrement un besoin, un désir de confession. Mais ce désir s'émoussait vite à la pensée que le confesseur ne saurait lui offrir que de vagues conseils :

> « Considérez ces moments de votre vie comme une épreuve morale de même sorte que celle qui pèse sur les autres hommes: les maladies, la souffrance physique, la pauvreté. Non ; la foi ne manque pas. Mais lorsque Dieu vous en enlèvera le sentiment, restez plus étroitement fidèle à vos pratiques et laissez passer l'épreuve. »
> Hélas ! Ces conseils éclairaient-ils la question de la priorité de Marc ? des interpolations de Luc ? de la primauté de Pierre dans Matthieu ? de l'auteur et du sens de Jean ? ou les dates de Daniel ? Ce prêtre donnait ce qu'il pouvait. Il parlait dans la sérénité de son cœur. Mais autant demander à un psychiatre de guérir une appendicite (I, 305).

Fils d'une mère cantalienne de souche paysanne, Augustin doit à son ascendance « une certaine ivresse de la réussite ».

> Il lui doit aussi cette tendance à la sauvagerie, à l'isolement moral, ce goût de l'effort individuel solitaire, son aversion des confidences et des avis, sa répugnance à consulter sur « l'appel », à s'expliquer avec d'autres sur l'aventure intellectuelle qui lui arrive [1].

De cet isolement volontaire, nous pourrions citer de nombreux exemples comme celui-ci :

> La vraie besogne, il fallait la faire seul... Il n'aimait point d'exposer à ses camarades des anxiétés déjà graves et une évolution possible (I, 247).

Bien qu'il détestât sincèrement tout ce qui eût pu ressembler « à un exemple, à un regard jeté sur lui », il sentait parfois, et combien fortement qu'une aide amicale eût pu lui faire quelque bien. Mais il s'en défendait.

[1] *Appendice posthume*, p. VI.

> Il se blâmait et ne se comprenait plus : c'était par trop complexe de haïr des secours et de se plaindre d'être seul. Au fond, il s'exaspérait de tout ce qui ressemblait à un jour ouvert sur son cœur (I, 252).

Plus d'une fois, sans doute, l'idée lui vint de demander conseil. Un jour, il pense s'adresser à M. D., son professeur d'autrefois, mais bien vite il renonce à son projet, dans sa « répugnance hérissée à admettre quelqu'un en tiers dans ses troubles » (I, 307). Et, pour comble de malheur, lorsqu'il croit tirer quelques lumières d'une conversation avec l'abbé Bourret, il se rend bientôt compte que ce prêtre a perdu la foi. « Je suis seul, tout seul... La décision est entre moi et tous ces bouquins », concluait-il à tort (I, 339). Largilier, plus tard, le lui reprochera amicalement, lorsque sera venue l'heure de la grâce, l'heure de la grande confession :

> Bien sûr, le jeu de l'intelligence n'enferme en soi ni faute ni mérite. Il est pure technicité. La faute ne fut pas de conclure aux lumières de tes prémisses, mais de n'avoir pas éclairé ailleurs. Compare. En un danger mortel au corps, les hommes tranchent tout lien, bouleversent vie, carrière, viennent ici deux, trois ans. Tout, disent-ils, sauf la mort. On ne conserve pas Dieu à un prix moindre. L'équivalent en une grave crise d'âme était de tout jeter dans la bataille, quitter l'Ecole s'il l'eût fallu, épuiser auprès des grands spécialistes catholiques leur technique et leur foi. On ne met pas Dieu au second rang. On n'est pas calculateur des moindres frais, ni opportuniste, ni léger, quand il s'agit de Dieu (II, 497).

Voilà ce qu'Augustin n'avait pas compris ! Son isolement volontaire lui fut fatal.

Malègue, dans un ordre d'idées semblable note aussi, sans le nommer ainsi, un certain orgueil intellectuel, « une sorte de sourde et hautaine satisfaction de sa souffrance intellectuelle et de sa noblesse d'âme [1] », un sentiment de suffisance, de supériorité méprisante à l'égard de ceux qui ne

[1] *Appendice posthume*, p. VI.

connaissent pas les mêmes tourments que lui. « D'autres ont passé par là sans tant de tragique, se disait-il au lendemain de la crise renanienne. Pas lui (I, 137). » Et, pensant à ses camarades de l'Ecole :

> Que leur était la vie religieuse, à eux ?... Une pelouse qu'on ne foulait pas ? une serre pour plantes fragiles ? un jardin choyé, fumé, derrière une porte à grosse serrure ? Qu'y avait-il là pour lui ? Leurs convictions se perpétuaient grâce à de soi-disant évidences dont ils ne se rendaient pas compte qu'elles étaient leur œuvre, mais que lui, Augustin, voyait gonfler sur eux comme du plâtre soufflé. Même Largilier, d'une bien autre vigueur intellectuelle, Largilier à l'imagination scientifique de la plus calme audace et la plus docile aux faits, tolérait de s'étayer d'incertitudes qu'il eût rejetées, dans son domaine habituel. Ils en étaient tous là (I, 249).

Voilà bien ce qu'il faut appeler « orgueil intellectuel », orgueil de l'esprit ! On peut à bon droit en faire grief à Augustin. A n'en pas douter, c'est déjà cela qui a incité notre héros à repousser l'appel, et ce refus n'a fait qu'accentuer cet orgueil, ce repli sur soi-même, cette solitude voulue dans la souffrance morale et cette complaisance à être tourmenté plus que les autres. Plus tard, dans la dure reconquête de Dieu, c'est cet orgueil de l'esprit, si opposé à l'adhésion simple et humble du croyant aux vérités cachées, qu'il faudra tout d'abord briser, par l'apprentissage d'une autre forme de douleur.

4. Responsabilité collective : la crise moderniste [1]

Pure crise de pensée, l'abandon progressif de la foi, dans le roman de Malègue, n'aboutit pas à l'indiscipline morale. Après comme avant le tragique dénouement de son drame intérieur, Augustin reste intègre. Son amour naissant pour Anne de Préfailles ne révèle pas la moindre trace de troubles

[1] Cf. notre appendice I, pp. 178 ss.

sensuels. Malgré l'effondrement de ses croyances, rien n'est changé dans sa vie morale (I, 354). Inutile de vouloir chercher des facteurs d'incrédulité dans les mœurs de notre personnage, nous n'en trouverions pas.

Donc s'il s'agit d'une simple évolution intellectuelle, où est la vraie culpabilité d'Augustin ? Telle est la question que nous nous posions au début de ce chapitre. Jusqu'ici, nous avons découvert un certain nombre de facteurs entrant en jeu dans cette évolution vers l'incroyance, et nous avons pu constater qu'ils sont de deux sortes bien distinctes.

Nous avons vu d'abord comment, sous l'influence du milieu de son enfance et de son adolescence, Augustin s'est heurté aux premières difficultés sur le plan religieux : déséquilibre flagrant, dès l'entrée au Lycée, entre la formation religieuse et l'instruction profane, désarroi causé par le premier contact avec le « libéralisme universitaire » et le courant anticlérical de l'enseignement officiel, enfin déception en face de la philosophie qui ne lui apporta pas, comme il l'attendait, un affermissement de ses convictions religieuses. Dans ces facteurs, dont l'influence toutefois ne doit pas être minimisée sans raison, on ne saurait déceler aucun caractère de culpabilité personnelle grave. On est porté à admirer plutôt la générosité, la piété sincère d'Augustin. Dès les premières difficultés, il souffre de ne pouvoir les maîtriser. Ce n'est qu'au moment où il refuse l' « appel » que se produit cette « fissure de l'âme par où fuira sa substance précieuse, l'appétit du mieux, l'ardent amour de la perfection [1] ».

Cette première défaillance s'aggrave par l'attitude présomptueuse du jeune intellectuel en face des problèmes historiques posés par le christianisme. Les études d'exégèse qu'il entreprend seul, sans demander conseil où il le devrait, l'égarent sur les chemins d'un intellectualisme exagéré et d'une recherche purement spéculative et livresque. Enfin viennent

[1] De Bovis André, *loc. cit.*, p. 543.

s'ajouter l'isolement volontaire et la complaisance malsaine qu'il trouve dans ses difficultés et ses doutes.

Tels sont les facteurs auxquels s'attache une culpabilité personnelle. « Ces éléments de culpabilité, dit Malègue, définissent une faute de nature mixte : morale et intellectuelle à la fois. Ils s'analysent en un retentissement de certaines dispositions morales sur les opérations de l'intelligence [1]. » Mais faut-il y voir la faute qui fait perdre à Augustin la vertu infuse de foi ? Nous ne le croyons pas. Ce sont là précisément ces « relâchements fragmentaires » dont nous parlions plus haut et auxquels Malègue lui-même n'attribue qu'un caractère de culpabilité accessoire. « Le délit principal est autre et il faut le chercher en d'autres consciences. Il consiste en un état d'esprit collectif, une ambiance intellectuelle d'un grand poids... [2]. »

La perte de la foi ne saurait être imputable à Dieu : Dieu n'abandonne jamais, s'il n'est pas d'abord abandonné. La responsabilité incombe toujours à l'homme d'une manière ou d'une autre, directement ou indirectement, et les dispositions morales personnelles plus ou moins bonnes, sont complices de cette culpabilité collective, en ce sens qu'elles augmentent chez l'individu la réceptivité à l'égard de ces influences extérieures. Qui perd ses croyances les perd « par une faute personnelle certes, mais aussi précisément par cette sorte de faute familiale ou sociale..., par ce mode de contagion et de solidarité qui prolonge dans la vie contemporaine quelque chose de l'ancien péché originel [3] ».

Nous pensons que Malègue a raison, dans l'histoire de son héros, de mettre l'accent sur cette responsabilité collective d'une tendance intellectuelle. Et c'est le moment, ici, de préciser cette tendance.

En quoi consiste-t-elle ? Comment pouvons-nous la caractériser ? Malègue, dans son appendice posthume à l'édition

[1] *Appendice posthume*, p. v.
[2] *Appendice posthume*, p. vii.
[3] *Appendice posthume*, p. xix.

de 1947 [1], la situe — et sur ce point nous nous rallions pleinement à son opinion — dans un recul du métaphysique devant l'expérimental. Exactement, en somme, ce qui ressortait de la conversation d'Augustin avec son maître Rubensohn (I, 132), à laquelle nous avons fait allusion au cours des pages précédentes. Malègue s'explique :

> Tout ce qu'on demandait autrefois aux constructions abstraites, rationnelles, *a priori*, voici que des méthodes expérimentales lentes, prudentes, minutieuses, aiguës, des méthodes infiniment subtiles et pénétrantes, vont prétendre qu'elles sont capables de le fournir tôt ou tard. Elles vont se poser une série de problèmes lointains et ésotériques, mais positifs, dont l'ensemble équivaudra, croient-elles, à la sommation des vieilles questions métaphysiques périmées. Elles vont remplacer la construction rationnelle *a priori*, par l'exploration psychique, soit dans la psychologie individuelle, soit dans la psychologie collective vue dans l'histoire, ou mieux même dans la préhistoire, car elles obtiendront ainsi, espèrent-elles, des genèses, des embryologies plus éclairantes que des descriptions [2].

Cette tendance nouvelle, ayant magnifiquement réussi dans les sciences de la matière, on s'est permis des hardiesses dans les sciences de l'âme [3]. Ce n'est plus la métaphysique qui aura à résoudre le problème de l'immortalité de l'âme, par exemple. Et comme pour cette question nous n'avons aucune donnée de fait... « en choisissant les phénomènes de mémoire, en sélectionnant même parmi eux pour plus de facilité une catégorie spéciale et plus explorable, nous nous demanderons si oui ou non cette catégorie spéciale est tellement connexe à des réactions cérébrales que le substratum de celles-ci disparaissant, ce phénomène mental spécial, choisi au sein de la mémoire, disparaît ou non lui aussi, laissant

[1] Ces quelques pages sont aussi éditées dans *Pénombres*, pp. 120-128, avec de nombreuses variantes. Nous les reprenons dans notre appendice III.
[2] *Appendice posthume*, p. VII, et notre appendice III, p. 196.
[3] *Pénombres*, cf. p. 120.

pressentir ou bien que le phénomène total de la mémoire disparaîtra de même ou au contraire qu'il permanera, et qu'ainsi disparaîtra ou permanera du même coup au delà de lui, ce je ne sais quoi qu'on appelle l'activité psychique en général. On sent très bien que sous la seconde forme ces problèmes se prêtent peut-être ou se prêteront, espère-t-on, un jour, à des explorations expérimentales radicalement impossibles sous la première [1]».

A l'époque d'Augustin, cette tendance à l'expérimental se fait jour également dans le domaine religieux. La crise moderniste en découle, provoquée par l'attaque des textes sacrés de la part de la critique historique positive. « L'ontologique chassé par l'expérimental... et le théologique lié aux lacets de l'histoire », c'est bien ce que constatait Augustin (I, 139). Toute considération purement spéculative sur l'existence d'un Dieu révélé doit être remplacée :

> Il ne faut pas demander à la religion révélée ses preuves rationnelles abstraites, mais en s'adressant aux méthodes de l'histoire positive, exiger d'elle l'analyse historique et critique des textes sur lesquels ces révélations croient, valablement ou non, s'appuyer [2].

C'est dans ce courant positif que sera entraîné Augustin en s'improvisant exégète avec la présomption que nous savons. Lui aussi prône la nécessité d'aborder les problèmes scripturaires sans préjugé d'ordre rationnel contre le surnaturel « en pleine indifférence théorique, *comme tout autre chapitre d'histoire*, mettant de côté tout attrait, tout prestige, nés de la personnalité de Jésus [3] ».

En adoptant cette méthode, l'exégète « positif » aura, de même que l'historien, tendance à considérer comme suspect

[1] *Appendice posthume*, p. VIII, et notre appendice III, pp. 196-197. Malègue pense à Bergson en particulier, dont l'ouvrage *Matière et Mémoire* est une illustration de cette méthode expérimentale. Bergson y affirme, à partir des faits de la mémoire, la vraisemblance de l'immortalité de l'âme.

[2] *Appendice posthume*, p. IX, et notre appendice III, p. 232.

[3] *Ibid.*

le surnaturel qui, pour être admis, devra fournir deux fois la preuve. Appliquée avec le discernement qu'il faut, cette méthode a certes l'avantage d'écarter toute interprétation trop naïvement surnaturaliste, mais l'on sent aussi qu'elle risque de faire fausse route si elle tend à devenir exclusive.

Outre cette première caractéristique de la critique historique positive, Malègue en distingue une seconde :

> Les méthodes actuelles de l'histoire mettant en œuvre une critique des témoignages d'une exigence grandissante, tendant à négliger ceux qu'elles jugent fondés sur une base testimoniale techniquement faible, pour s'appuyer exclusivement sur les autres. Elles constituent ainsi non un répertoire de tout l'événement important, bien moins encore évidemment de tout l'événement arrivé, mais un répertoire de l'événement privilégié aux yeux de l'historien positif, du double privilège de répondre aux conditions par lesquelles sa logique des sciences définit l'importance et la certitude. L'histoire constitue donc une sorte de science en réseau posé sur le réel. *Cette confusion de la réalité et de la preuve est d'une généralité et d'une utilité considérables*, quoiqu'elle ne puisse être maniée sans précaution [1].

Le juriste Malègue constate que l'application de cette méthode n'est pas du ressort exclusif de l'histoire : la médecine et le droit la revendiquent également. Mais précisément, dans ces domaines, se révèlent les faiblesses réelles d'une application trop exclusive de cette critique du témoignage.

> Que d'intuitions géniales des anciens cliniciens nous rendent présents leurs vieux usages sagaces, qui néanmoins pour la médecine contemporaine ne sont que rêves brillants et lettre morte tant que les techniques microbiologiques et microscopiques ne les ont pas endossées ! Elles tombent hors de l'existence [2].

De même en droit :

> L'équité n'existe pas en principe pour le juriste si elle ne s'incarne en un texte de droit. Et un droit n'agit point lui-

[1] *Appendice posthume*, p. x, et notre appendice III, p. 199.
[2] *Appendice posthume*, p. xi, et notre appendice III, pp. 199.

même s'il ne s'établit par un procédé juridique de preuves... Réciproquement, et c'est l'envers de la méthode, une preuve impossible à contredire prend valeur de droit. Un droit légalement établi a valeur d'équité. Une sorte de mannequins faits d'existence purement sociale prend la place des existences véritables [1].

Ainsi, l'on peut déjà entrevoir les difficultés qu'aura à vaincre l'exégèse biblique en face d'une telle critique du témoignage. On comprend aisément dès lors que la rencontre de l'exégèse catholique, en vigueur à la fin du XIX[e] siècle, avec l'exégèse positive allait provoquer une crise de pensée dans laquelle il n'est pas téméraire de chercher « l'une des plus grandes sources de l'incrédulité intellectuelle » de cette époque [2].

Pourquoi l'exégèse orthodoxe se révèle-t-elle particulièrement difficile en face de cette critique moderne positive ? Parce que, à une telle critique, elle propose des textes « particulièrement délicats à manipuler ». Délicats, en ce sens qu'ils contiennent le récit d'événements « échappant à la loi des vraisemblances naturelles » et que le Christ et ses témoins ont une existence « datée et située ». En naissant dans un cadre déterminé d'il y a vingt siècles, le Christ a fourni des preuves adéquates aux exigences de ses contemporains. Et les témoins qui nous rapportent ces preuves le font « avec les notions de leur époque et de leur classe sociale, de leur formation mentale antérieure et de leur obligatoire méconnaissance des exigences contemporaines en matière de preuve testimoniale [3] ». Et « même quand ils ont le souci de la preuve (ils appliquent), leurs procédés littéraires d'orientaux ; ils nous présentent, sans nuire à sa certitude foncière, un récit réfracté dans ce qui leur sert de prisme intellectuel. Et l'on voit luire à travers

[1] *Appendice posthume*, p. x, et notre appendice III, p. 199.
[2] *Pénombres*, p. 120.
[3] *Appendice posthume*, pp. xi-xii, et notre appendice III, p. 200.

ces pauvres preuves, avec une sorte de candeur, les vérités pour lesquelles ces hommes se sont fait égorger [1] ».

Mais Augustin, nous l'avons vu lors de la crise qui suivit la lecture de la *Vie de Jésus*, de Renan, comprend l'importance de cette vérité de principe :

> « Si Dieu s'est accommodé des conditions anatomiques et physiologiques humaines, il a dû accepter à plus forte raison les conditions sociales, et parmi elles les méthodes historiques d'un pêcheur de Tibériade » (I, 138-139).

Autre chose encore, dans l'exégèse biblique, est considéré par la critique positive comme incompatible avec ses exigences propres : c'est qu'en un « bon nombre de passages, un de nos garants essentiels est l'impossibilité de ne pas croire véritables des témoignages portant la garantie morale des apôtres, ou même de Marie, ou même du Christ, qui n'est pleinement concevable que pour un chrétien [2] ».

Pour un historien-exégète usant de la méthode positive et traitant le récit évangélique comme tout autre chapitre d'histoire, c'est-à-dire dans une ignorance systématique de tout surnaturel préalable, « la seule tâche concevable est de ramener ce prétendu surnaturel à son substratum conçu en termes d'expérience commune, de la réduire, comme on dit [3] ». « Ainsi leurs procédés naïvement intechniques font des récits évangéliques une proie d'avance guettée par ces techniques d'une dureté précise qui porte dans les moelles ces tendances réductrices [4]. »

En face de ce caractère intechnique du témoignage (qui n'est du reste pas seulement un caractère de l'histoire biblique, mais de toute histoire), l'historien positif revendique le « droit absolu à l'hypothèse » et l'exerce souvent en jouant d'audace avec les textes. D'autre part, lorsque malgré ces hypothèses,

[1] *Appendice posthume*, p. XII, et notre appendice III, p. 200.
[2] *Ibid.*
[3] *Appendice posthume*, p. XII, et notre appendice III, p. 201.
[4] *Appendice posthume*, p. XIII, et notre appendice III, p. 201.

certains faits proposés par la foi restent sans explication, « l'historien de l'expérience commune en prend le droit de faire échapper de tels faits aux mailles de son histoire-réseau, appauvrissant d'autant, bien entendu, sa teneur profonde en vérité, la rendant, assez curieusement, plus prouvée et moins exacte à la fois [1] ».

« Or, l'exégète orthodoxe s'interdit ce droit. Il considère que les lumières qui règnent sur l'ensemble sont assez éclairantes pour qu'il consente à ignorer çà et là le bien-fondé des détails, ces *terrae incognitae* à admettre dans la géographie de ses certitudes. Ignorance n'est pas errance. L'inexploration des pôles jusqu'à une date récente n'a pas empêché de savoir que la terre était ronde [2]. »

Augustin avait compris cela, après la première crise. Il avait compris que le Dieu incarné avait accepté de l'humanité non seulement « les lois qui construisent le corps humain (mais aussi) celles qui nuancent l'intelligence, et par conséquent les trous qui la limitent parfois [3] ». Il avait compris que pour recevoir le message du Christ, il ne faut pas l'examiner avec les yeux d'un savant ou d'un critique. Le Christ est venu pour les simples, les humbles, les hommes de bonne volonté. Croire au message du Christ n'est pas, nous l'avons vu, une démarche purement intellectuelle, mais aussi une démarche de la volonté. Augustin allait, hélas ! l'oublier peu à peu. Voilà pourquoi, submergée par le positivisme qui refuse le mystère en voulant trouver à tout, dans la Révélation écrite, une explication naturelle, sa foi devenue vacillante allait sombrer.

« Culpabilité collective », avons-nous annoncé au début de ce chapitre. Nous pouvons avec raison, pensons-nous, approuver Malègue qui met l'accent sur ce facteur important de l'évolution négative d'Augustin. Mais nous ne devons pas

[1] *Appendice posthume*, p. XIV, et notre appendice III, p. 202.
[2] *Ibid.*
[3] *Appendice posthume*, p. XIV, et notre appendice, p. 203.

perdre de vue la culpabilité personnelle du héros. Ce sont ses fautes à lui qui ont incliné son esprit à se laisser emporter si facilement dans le courant de la fausse critique. Il y a en lui un illogisme déconcertant dans le fait qu'il accorde un crédit plus grand aux exégètes positifs qu'aux exégètes catholiques. Sa recherche manque en un sens de loyauté puisqu'il cherche la réponse à ses difficultés religieuses auprès d'érudits à tendances antichrétiennes. Insensiblement cette attitude l'aveugle, et à force de tremper dans cette atmosphère non chrétienne, il devient lui-même indifférent aux pratiques de vie religieuse et perd finalement la foi.

5. Derniers pas vers l'incroyance

a) *Désaffection des choses religieuses*

Les pages du roman intitulées « Paradise lost » nous fournissent à nouveau une preuve de la science psychologique de Malègue. Avec lui, nous suivons pas à pas Augustin dans la dernière étape de son évolution, nous revivons son drame intérieur. Augustin est, par la force des choses, comme pris dans un cercle vicieux : l'atmosphère hostile de la critique positive l'entraîne dans un abandon progressif des pratiques religieuses ; cet abandon provoquant lui-même une désaffection des choses religieuses, un attrait pour les solutions irréligieuses ne pouvait certes pas rendre sa recherche plus objective. Il constatait lui-même la situation pénible :

> Ah ! prier pour plus de simplicité et de paix !... Puis il observa que cela aussi supposait la question résolue, qu'elle était précisément de savoir s'il y avait quelqu'un à prier, et que c'était une fois de plus le même cercle éternel (I, 289).

Cette désaffection des pratiques religieuses, nous ne la constatons pas dès les premiers ébranlements. Nous devons au contraire admirer comment Augustin vient à bout de ses crises du début par le fait qu'il se cramponne à ses prières :

Prière simple mais consciencieuse : le *Pater*, l'*Ave*, les quatre Actes, l'examen de conscience, le *Salve Regina* (I, 248).

Cependant, intérieurement, les doutes l'accablent. Il se voit seul en face de tant de problèmes à résoudre :

— Seul comme Jésus aux Oliviers !...
Le cruel illogisme de cette comparaison le meurtrit. Ainsi, au cœur même des négations, si, par malheur, il y arrivait jamais, ses longues habitudes de sensibilité religieuse continueraient de sangloter dans sa conscience.
« Seul comme Jésus aux Oliviers ! » Alors qu'il ne pouvait précisément pas dire si Jésus avait été aux Oliviers. Il retournait là cependant, à l'unique refuge de toute âme chrétienne, au lieu seul possible pour l'interprétation de la douleur : « Consolez-moi de la souffrance de n'être pas sûr de vos souffrances, au nom de ces souffrances mêmes, ô Jésus ! » Quel chaos et quelle misère ! Quelle multiple et contradictoire amertume ! (I, 250).

Pour sortir de ce chaos, Augustin essaie d'oublier pour quelque temps les manuels exégétiques, pensant « qu'il se stabiliserait comme bien d'autres, dáns ce manque de sécurité et l'acceptation de ces doutes » (I, 251). Il attend aussi cette stabilisation de la fidélité aux habitudes qu'il s'est créées dès la première année de l'Ecole.

Les mêmes habitudes d'activité régulière qui avaient réglé, l'année précédente, les expansions de sa joie, le menant le samedi soir aux études d'art, le dimanche aux prières, aux concerts, aux musées et aux beaux paysages de Paris, durent continuer d'organiser sa conduite, malgré les dépressions de sa tristesse. Il ne pouvait pas vivre sans habitudes (I, 251).

« Le dimanche aux prières. » Ce jour-là, il va régulièrement à la messe du Couvent des Religieuses Réparatrices, parce qu'il y est seul, et qu'il peut y communier ou s'abstenir selon ses dispositions intérieures, sans être observé et sans sentir de la part de personne un « contrôle de son abstention ou de sa pratique » (I, 252).

C'était là qu'Augustin monologuait ses résolutions durcies et ses raides prières, là qu'il se confirmait ne pas devoir permettre à ses inquiétudes théoriques d'agir sur sa pratique, là qu'il hiérarchisait ses normes et ses désirs : « L'amour du Christ en premier ; il doit remorquer mes études théoriques, non l'inverse » (I, 252).

Un jour qu'il a entrevu l'abbé Bourret, son cousin, prêtre entaché de modernisme, il s'en va déçu. Le désir le prend d'entrer dans une église :

Une vaste porte fermée, en bois de chêne bourgeoisement cossu, s'interposa entre lui et Dieu. Il s'en fut vers l'entrée latérale, traversa un vestibule obscur et gluant qui sentait l'urine, pensa qu'il était peut-être tard, comprit que ce souci de l'heure ne marquait que le choc en retour de son désir de prière et qu'il éprouvait souvent en matière religieuse deux poussées contradictoires : un goût d'agenouillement et un besoin de fuite vers la liberté (I, 272).

Deux poussées contradictoires ! Sans doute, le « goût d'agenouillement » est encore bien ancré dans son âme, il a vraiment encore soif de Dieu, soif du sentiment de Dieu :

Il souhaita de balayer toutes les broussailles et tous les relatifs, ne connaître ni exégèse ni méthode historique, rien qu'un sentiment de Dieu dépouillé de tout le reste (I, 273).

Bientôt cependant la foi s'endort dans l'âme d'Augustin. Il prend conscience de cette anesthésie, et montre même de l'étonnement lorsqu'il constate les soubresauts de sa foi, de son « ancienne foi » comme il prend l'habitude de dire. Ainsi ce jour où il fut si brusque, si « cassant », envers son camarade Vaton, le poète, auquel il reprochait de vivre en ménage avec une « amie », une « inspiratrice » :

— Je me permets de rappeler à ta recherche des rigides règles, un principe de morale qui lui a sans doute échappé... (I, 288).

Le soir, Augustin pense à sa brusquerie.

Etait-ce le déplaisant sourire de son camarade ?... peut-être une douceur assez chaude sentie pour Marguerite ?...

> Il conclut qu'il lui faudrait s'observer, mais que pour le moment ce n'était qu'un scrupule et qu'il avait bien fait. Puis la lumière intérieure explora d'autres champs. Il venait de juger le cas Vaton et le sien dans la plénitude de son ancienne foi. Quelque chose de ferme, d'ancestral, d'inentamé, raidissait ses jugements moraux d'une intacte imprégnation chrétienne. Il n'imaginait même pas que sa pensée pût jamais admettre autre chose que cette austérité (I, 289).

Augustin se demande pourquoi il a pensé « son ancienne foi ? » Tout est donc liquidé ? « De quel droit supposer la question résolue et sa foi éteinte ? » L'a-t-il perdue ? On ne saurait l'affirmer, mais on constate qu'elle devient de plus en plus théorique ; elle cesse lentement d'informer sa vie :

> Comment priait-il ? Il se rappelait des assistances à la messe également intolérables sous leurs deux formes : quand il avait son livre et quand il ne l'avait pas. Dans le premier cas, les interprétations rationalistes montaient toutes seules des Evangiles dominicaux, et dans l'autre il mâchait une pâture de prières ou séchées ou pleurantes, sans juste milieu (I, 289).

Mais les habitudes restent. Malgré tous ses doutes, malgré la conscience qu'il a de son attitude « intolérable » à la messe, il reste cependant fidèle à cette pratique dominicale :

> S'il s'abstenait des sacrements demandant une participation au dogme, la messe des dimanches offrait au contraire à Augustin le dernier des liens qui lui restât, un pont ménagé pour quelque problématique retour que rien ne permettait de déclarer impossible, une sorte d'assurance qu'aucune faute personnelle ne pourrait expliquer, même de très loin, son adieu. Sa douloureuse tendresse persistait pour les convictions religieuses qu'il avait tant aimées (I, 310-311).

Durant les vacances qu'il passe dans sa famille, Augustin sent combien sa mère désirerait le voir communier à ses côtés. Son abstention la peine, et il souffre de la voir souffrir. Mais Augustin préfère l'attitude loyale envers lui-même à une simulation coupable :

> Comment lui expliquer (à sa mère) que tout était en lui pareil à un grand tronc, pourri du pied, prêt à filer sur les pentes ? En cet état sans doute, il pouvait bien prier, élever ses mains vers l'Inconnaissable, au trop juste nom. Il pouvait prononcer le *De profundis clamavi ad te, Domine, ...* il pouvait dire : « Priez pour nous, pauvres pécheurs, maintenant », oh ! maintenant ! précisément maintenant !... Ces prières lui allaient bien. Elles étaient coupées à la mesure de son âme. Mais les sacrements !... (I, 298).

Le Maître allait une fois de plus frapper en vain à la porte d'Augustin. L'approche des Pâques remua sa conscience. Augustin heurtait à nouveau son front au problème éternel.

> Or cette fois, unique entre toutes les fois, la question ne s'égarerait point sur les hautes landes spéculatives, au modelé changeant suivant les souffles de l'esprit. Il existait un réduit précis, immodifiable, d'où on ne la délogerait pas. Une nouvelle détresse commença, dure, arrêtée, rigide parmi l'immense assemblage de détresses, fondant d'habitude l'une dans l'autre en une continuité mollasse. Elle avait un nom, elle était liée à une date, jusqu'à laquelle elle grandissait, à partir de laquelle elle cessait d'être. Elle s'appelait « faire ses Pâques ». Ainsi comprimée entre deux jours de calendrier au lieu de pénétrer toute l'extension de sa vie, elle donnait, si immatérielle qu'elle fût, l'impression de faire mal à un endroit précis du corps (I, 303).

Dans son débat intérieur sur la question, Augustin doit constater lui-même que, depuis les dernières pâques, sa désaffection des choses religieuses a grandi. « Il surprenait en lui un inexplicable attrait des solutions irréligieuses » (I, 303). Puis sa vie antérieure, si pleine d'enthousiasme religieux, se déroulait dans sa mémoire. Allait-il se laisser prendre à ses souvenirs ?

> Non, on ne peut laisser les délices, les angoisses, les regrets, les souvenirs, prendre vos décisions à votre place. Il faut les prendre soi-même et seul (I, 306).

« L'interlocuteur obsédant blotti au fond de lui-même » profitait de ce désarroi intérieur pour relancer la question

biblique. Et toute la discussion était à recommencer. Augustin ne se décidait pas :

> Il revint directement à l'Ecole, sans rien décider. Après tout, le Temps pascal se prolongeait de l'autre côté des vacances. Son père n'avait-il pas dit, jadis, quelque chose comme cela ? D'ailleurs dans la légalité de l'Eglise, puisqu'elle avait un code des contraventions, des délits et des crimes, l'absolution emportait pardon à quelque date qu'on fût...
> Il remonta le perron de l'Ecole. Décidément il fallait en finir (I, 308).

b) *L'agnosticisme*

Comment allait-il en finir ? Trouverait-il au cours de ses recherches bibliques quelque objection irréfutable, assez forte pour détruire les enseignements orthodoxes ? Non. Il est assez sincère pour avouer qu'il n'a rien découvert de semblable ; et d'autre part, il reconnaît aussi les faiblesses de l'exégèse positive :

> Je reconnais que le départ des textes fait par les exégètes dits positifs prête à l'arbitraire, et aussi leurs trop commodes soupçons d'interpolation et tout le branlant de leurs hypothèses... (I, 319).

Pas une affirmation rationaliste qui touchât l'irréductible « roc des faits ! »

Cette volonté d'en finir le prend une nuit avec une violence inaccoutumée. Seul dans sa « turne » de Normale, il fouille dans ses fiches. Il lit et relit ses notes personnelles, retraçant en esprit tout l'itinéraire spirituel des derniers mois. Il retrouve çà et là des lignes écrites dans des circonstances dont le détail lui échappe maintenant. Des examens de conscience, des justifications de son attitude à tel tournant de sa route. C'est tout d'abord le fameux appel que lui rappelle cette note :

> « La vie spirituelle dont la possibilité m'a frôlé (ceci, identifia Augustin, est une allusion à ma crise de Pascal, à ce

que j'ai longtemps nommé « l'appel ») n'est pas allée plus loin que les premiers pas. Aucun motif d'absence de foi. Mais le goût de l'indépendance dans ma pensée et dans ma vie. J'en garde cependant le vif attrait » (I, 337).

Et, sous une rature, il arrive à relire : « Goût de la vie et de sa richesse, que Dieu m'enlèverait. » C'est bien cela, nous l'avons vu, qui l'avait retenu en face de l'appel, et qui l'avait fait reculer.

Une autre fiche lui rappelle telle crise, telle secousse morale :

« A travers la littérature et toute la sensualité contemporaines ma sensibilité n'a pu rester toujours propre... Secousses, crises purement internes... Ma conduite s'est gardée nette. Est-ce fréquent ? Je ne sais. Pas de statistiques. Ces secousses, dominées, lavées, confessées. Motif ? La grâce de Dieu ? Evidemment. Mais par quel mécanisme psychique ? Sans doute suis-je trop intellectuel ? Une sorte de dureté, de mépris du sensuel, surtout vu chez les autres (je me rappelle certains moments du Cantal). Et un motif peut-être aussi fort : le goût vif, presque physique, que mon cœur soit comme du linge raide et lessivé, empilé droit sur des rayons d'armoire, rigidement classé dans les chambres de Dieu » (I, 337).

Augustin rit maintenant de cette littérature qu'il qualifie d' « emphatique ». Il s'est un jour demandé s'il devait s'accuser d'orgueil dans ses recherches exégétiques. Et il relit maintenant sa justification :

« Moins orgueil que joie de vivre. Si le mouvement des muscles libre, juste et fort, doit inévitablement s'accompagner de joie, pourquoi pas celui des processus intellectuels ? « Mais ai-je, de plus, senti l'enivrement de l'intelligence et sa morgue solitaire ? Il est fugitivement possible » (I, 338).

Il conclut, en approuvant ce qu'il avait écrit quelques mois auparavant :

« Stupidité de cette accusation d'orgueil, courante chez les exégètes catholiques contre leurs adversaires. A peu près aussi hors de question que celle de mauvaises mœurs. Que

> je sois orgueilleux ou humble, correct ou immoral, en quoi cela éclaire-t-il le problème du texte de Matthieu au Sinaïticus ? » (I, 338).

Plus loin, il tombe sur cette phrase : « Vu à ma honte le carnet de Largilier. » Il se souvient de son indiscrétion lorsqu'il avait lu les notes intimes de son ami. Il avait lu sa résolution de « briser l'idole », si la physique devait devenir pour lui une « idole ». Alors Augustin, de son côté, avait pensé à son cas, à ses études d'exégèse, qui devenaient son « idole ». Mais à nouveau il trouve la réponse qui le justifie :

> Et moi, briserai-je l'idole... briserai-je les études bibliques ? Si je cesse de voir, le paysage s'anéantirait-il devant mes yeux fermés ? (I, 339).

Ainsi, dans l'âme d'Augustin, défilent les souvenirs. Parfois, une remarque, un sarcasme au sujet d'un état d'âme passé qu'il retrouve figé dans ses notes personnelles, montre combien il s'est transformé intérieurement. Il qualifie de niaiserie, de stupidité ses propres attitudes antérieures. Tandis que d'autres fiches révèlent un état plus proche du présent ; celle-ci par exemple :

> Dieu m'est aussi indifférent que le cours des laines à Melbourne (I, 342).

Augustin retrouve aussi quelques lignes sur certains passages pascaliens concernant l'obscurité de Dieu, dont il mentionne les principaux : « Les Juifs ayant vieilli dans ces pensées terrestres... le monde ayant vieilli dans ces erreurs charnelles... Jésus-Christ est venu et ils n'ont pas pensé que ce fût lui [1]. » « Jésus venu dans une obscurité telle que les historiens l'ont à peine aperçu... [2]. » « Ce qui fait qu'on ne croit pas aux miracles c'est le manque de charité... [3]. » « Dieu a établi des marques sensibles dans l'Eglise pour se faire reconnaître à ceux qui le

[1] Pascal, *Pensées*, Ed. Brunschvicg, n° 670.
[2] *Ibid.*, n° 786.
[3] *Ibid.*, n° 826.

chercheront sincèrement ; et il les a couvertes néanmoins de telle sorte qu'il ne sera aperçu que de ceux qui le cherchent dans leur cœur... [1]. » « Qu'on ne nous reproche pas le manque de clarté puisque nous en faisons profession... [2]. » Augustin avait noté à leur sujet :

> Quelles pensées terrestres, quelles erreurs charnelles m'ont fait manquer de cette charité qui fait croire aux miracles ? En quoi n'ai-je pas cherché dans mon cœur ? Quelle transition, quel passage de ces textes à ma situation présente, et comment l'expliquer en style contemporain ? (I, 343-344).

Et il conclut, toujours à sa faveur :

> En fait de transition et de passage, je n'en connais qu'un, qui est que Dieu a choisi de passer par mon intelligence. Cela, au moins, c'est l'air libre et la fin des entraves (I, 344).

Tout ce débat pascalien se résume dans cette « pensée » : « Tout tourne en bien pour les élus, jusqu'aux obscurités de l'Ecriture, car ils les honorent, à cause des clartés divines. Et tout tourne en mal pour les autres, jusqu'aux clartés, car ils les blasphèment à cause des obscurités qu'ils n'entendent pas [3]. » C'est cette dernière alternative, hélas, qui se vérifie pour Augustin, parce qu'il attend Dieu de sa seule intelligence. Il a eu tort de négliger le conseil de Largilier qui considérait le Dieu catholique comme une donnée, lui disant que, s'il ne voyait pas ainsi, c'est qu'il ne regardait pas où il fallait regarder, dans l'âme des saints (I, 339). Augustin reprochait justement à son ami de penser avec son cœur, au lieu de penser avec son intelligence pure.

Il commente aussi avec sarcasme cet autre mot de Largilier : « Un certain fanatisme de précision scientifique, commun chez les littéraires, les empêche de savoir ignorer » (I, 345).

> Toujours la même chose ! Toujours cette poésie du mystère et de l'*ama nescire* (I, 345).

[1] Pascal, *Pensées*, Ed. Brunschvicg, nº 194.
[2] *Ibid.*, nº 751.
[3] *Ibid.*, nº 575.

D'autres fiches se succèdent, mais Augustin s'impatiente. Une cependant l'arrête « à cause de sa grossièreté terminale » :

> « Désir d'en finir. J'ai autre chose à faire dans ma vie. Besoin d'arriver à une situation définitive, finale, sans retour. Moins par volonté de savoir, de prendre une position intellectuelle acceptable, que d'en finir, et que ça me foute la paix. Dès demain. »
> C'était écrit il y avait trois mois et demi. Depuis cent cinq jours, il disait : demain (I, 346).

Et cette décision d'en finir, il éprouve encore une fois le besoin de la justifier. Il se répète à lui-même que ce n'est en somme « qu'une pure crise de pensée ». Il n'a rien à se reprocher dans sa vie morale :

> Un cas type. Des gens vivent de la pensée. D'autres n'en ont cure. Je suis des premiers. C'est tout. Je ne quitte aucun monastère. Je ne défroque pas. Aucune barrière brisée. Aucun mélodrame sur cette ruine. C'est abstrait, sec et terne, comme ma vie (I, 346).

La tragédie va se terminer, mais son dénouement n'apportera pas la situation définitive, sans retour, qu'attendait Augustin. Il doit bien s'avouer impuissant de décider en faveur de l'exégèse rationaliste dont il avait surestimé la valeur : elle ne lui apportait aucune évidence contraignante. Et, d'autre part, du côté catholique les données lui manquaient aussi, puisqu'il ne les avait pas cherchées où il aurait pu les trouver. En face de cette situation ambiguë, il conclut à l'agnosticisme :

> L'agnosticisme est la seule solution du problème où manquent les données. Largilier touche Dieu du doigt et sa métaphysique se fait en conséquence. Mais moi, je perdrai peu à peu tout sentiment de Dieu, et mon édifice philosophique s'en passera (I, 349).

Mais l'agnosticisme peut-il vraiment « conclure » qu'il est la seule solution possible sans renier ce qui est à sa base même. Augustin s'en rend bien vite compte et se prend à

crier la contradictoire de ce qu'il vient de dire : « Conclure... conclure !... heureux qui peut ! »

Dans son désarroi, une dernière douleur l'attendait : sur une lettre des siens restée là, sur sa table, il lit ces mots de Christine : « C'est le 27 la fête de maman. N'oublie pas. »

> Un des sommets de l'année. Tous y communiaient régulièrement autrefois. Même son papa les accompagnait à la messe... Lui, Augustin, n'y communierait plus, n'y prierait plus, n'y connaîtrait plus personne à prier. C'était fini (I, 355).

Augustin entendra-t-il cet appel des sensibilités humaines qui résonnent souvent en harmonie avec l'appel de Dieu ?

> Une sorte de fureur envahit Augustin au milieu de sa souffrance, le ressentiment d'un procédé incorrect, un coup perfide et déloyal, faussant le fameux drame d'idées pures (I, 355).

Cependant son cœur est brisé : il a perdu la foi et s'est ainsi détaché de son passé, de sa famille :

> Un très ancien passé qui transcende son enfance, rejoint la longue lignée des siens, de très simples gens auxquels il doit la vie et toutes les routes morales où ses pas ont marqué. Et maintenant, il va rejoindre la vermine « libre-penseuse », les carcasses maçonniques, honte et lèpre de la France, et il fera « ami, ami » avec cette pourriture (I, 357-358).

c) *Conclusion*

Voilà jusqu'où, avec Malègue, nous suivons son héros dans le premier volume du roman. Un itinéraire pénible a conduit Augustin à cette solution qui n'en est pas une : l'agnosticisme en matière religieuse. Il ne croit plus et ne pratique plus. « Le chaos des décisions possibles restait chaos » (I, 357). Rien n'est résolu. Mais maintenant, se dit-il, « qu'il aille à la messe ou qu'il n'y aille pas, le déterminisme de sa pensée n'en serait pas plus changé que l'univers » (I, 357).

Il a perdu la foi, la chose est assez claire. Mais on peut avec raison se demander, comme le fait G. Bardy, si « au fond de

lui-même elle ne continuait pas à sommeiller sans qu'il s'en rendît compte ? [1] » Pour répondre à cette question, rappelons-nous ce que nous avons déjà relevé au sujet de la culpabilité d'Augustin dans cette évolution négative. Nous n'avons pu découvrir en lui le péché *formel* du refus de la foi qui lui en aurait fait perdre la vertu infuse, mais nous avons constaté des « relâchements fragmentaires », pour reprendre l'expression de Malègue lui-même, un manque d'énergie dans la défense de cette foi, des indisciplines et des témérités qui n'en furent pas moins, d'une manière biaisée, un péché contre la foi : péché qui ne la détruit pas, sans doute, mais qui l'affaiblit.

Ainsi, par la faute d'Augustin, l'enthousiasme religieux, authentique, de son adolescence s'est peu à peu endormi. Sa foi est insensiblement sortie de sa vie, elle a cessé de l' « informer » et, surtout, elle n'a pas été lumière et guide dans ses recherches d'exégèse. Jamais cependant Augustin ne s'est désintéressé du problème éternel, jamais il n'a cessé de chercher le Christ, de rechercher la vérité au sujet du Christ. Certes, il s'était engagé sur une fausse route, en pensant le trouver parmi les méthodes de la critique positive et par le seul travail de son intelligence. Il finit cependant par comprendre qu'il s'est mal engagé, lorsqu'il prend conscience des faiblesses de l'exégèse moderniste :

> — Eh ! ils me font rire, hurla-t-il soudain, toute l'équipe des Holtzmann, des Bauer, des Harnack, des Loisy et des Cheyne. J'attends qu'un Monsieur vienne me dire, du fond de l'histoire : « Je l'ai vue, la fosse commune où ils l'ont fourré, votre Jésus, et les deux larrons latéraux. Je les ai vus en tas l'un sur l'autre. Et le lundi de Pâques, ils s'y trouvaient encore. » Entre l'indépendance réciproque de Matthieu et de Luc dans les récits de la Nativité et l'explication par les mythes ultérieurs, la distance est, en stricte logique, immense. Si Jean se tait sur la Naissance Virginale, de quel droit affirmer pour lui qu'il la rejette ? Et pourquoi demander à Luc et à Matthieu une superposition totale ?

[1] Bardy Gustave, *loc. cit.*, p. 885.

N'ont-ils pu ignorer ? prendre chacun une partie des faits et l'exposer avec leurs procédés d'innocents ? Aucun événement historique ne tiendrait, raconté par de pareils enfants... Pauvres textes désarmés et si doux, hachés par la critique moderne !... C'est en un second sens que l'Agneau de Dieu y mourait !

Pas une affirmation rationaliste qui touchât, comme disait Largilier, le roc des faits. Ils faisaient suinter leurs preuves de la torsion des preuves contraires. Il s'agit d'induction, de phénomène de masse, de tout ce qu'on veut. De preuve directe ? Jamais » (I, 356-357).

Dès le moment où Augustin a touché du doigt l'incapacité de l'exégèse à attaquer avec succès les conclusions orthodoxes, il a déjà fait un grand pas dans la voie du retour. Peut-être est-il plus près de Dieu qu'il ne le soupçonne lui-même.

Dans le sens où nous l'avons expliqué, Augustin a perdu la foi : parce qu'il s'est éloigné de Dieu, Dieu a sanctionné cet abandon par le silence. Mais, note G. Bardy, « nous sommes pourtant rassurés sur son salut, bien avant qu'il n'y pense lui-même. Une âme de cette qualité ne saurait périr [1] ».

Durant la fameuse nuit où tout doit finir, Largilier vient rappeler à son ami en larmes la pensée de saint Thomas :

« Dieu ne laisse pas errer jusqu'à la fin ceux qui, le cherchant dans la bonne foi de leur cœur, ne l'ont pas trouvé. Il enverrait plutôt un ange. »

— Alors, dit Augustin, avec un sourire de misère, jusqu'à la venue de l'ange, je puis être tranquille... » (I, 358).

L'ange viendra. Il viendra, non pas comme Augustin aurait, semble-t-il, dû l'attendre, c'est-à-dire sous la forme d'une lumière intérieure apportant la clarté dans ses difficultés intellectuelles ; il viendra sous la forme de la souffrance. Déceptions, maladie, deuil vont maintenant façonner son âme et la préparer à recevoir, dans l'humilité et la simplicité, l'appel irrésistible du Dieu caché.

[1] Bardy Gustave, *loc. cit.*, p. 886.

CHAPITRE III

Le retour à Dieu

On a reproché à Malègue d'avoir reconduit son héros à la foi par des voies fidéistes et sentimentales. Augustin, a-t-on écrit, se trouvant à l'intersection de deux routes, a choisi celle où l'entraînait son cœur [1]. On a dit qu'aucune des objections auxquelles s'était heurté Augustin ne trouve sa solution. On s'est étonné de ce que son âme n'ait gardé, dans le retour à la foi, aucun pli de ses anciennes recherches, de ce qu'Augustin s'incorpore à un monde neuf sans même se souvenir du monde qu'il vient de quitter [2]. « Nous n'eussions pas été fâchés, écrit M. Zermatten, de le voir brûler ce qui l'avait si longtemps éloigné de la foi [3]. » Henri Clouard, enfin, parle d'une « crise de modernisme religieux » aboutissant « à l'apologétique du charbonnier [4] ».

Une lecture rapide, superficielle, du roman de Malègue peut laisser, il est vrai, l'impression d'une conversion sentimentale, mais nous pouvons dès maintenant affirmer qu'à voir les choses de plus près on se convaincra facilement de la faiblesse de ces objections. On trouve du reste des critiques moins hâtifs dans leurs jugements, et par conséquent plus objectifs. Paul Doncœur, par exemple, note avec raison,

[1] Charpentier J., *Augustin où le Maître est là*, Mercure de France, Paris, 1er avril 1934, p. 140.

[2] Zermatten Maurice, *loc. cit.*

[3] *Ibid.*

[4] Clouard Henri, *Histoire de la Littérature française du Symbolisme à nos jours*, t. II, p. 298. A. Michel, Paris 1949.

au sujet de la conversion d'Augustin, son « ossature intellectualiste cachée sous un tel frémissement de la sensibilité qu'on pourrait se méprendre sur son caractère [1] ». Le même critique note en outre : « Ce qu'il y a de plus audacieux dans la façon dont il (Malègue) mène cette renaissance de la foi, c'est qu'il la fait cheminer invisible à nos yeux non avertis, aux yeux mêmes d'Augustin, sous le couvert des événements. Le lecteur distrait, ému par le tragique des situations, ne soupçonnera pas ce travail profond des anges [2]. Au terme il pourra croire à quelque coup d'Etat du sentiment, l'emportant sur une raison défaillante [3]. »

Dans la correspondance de Malègue sur son *Augustin* se fait jour la crainte de l'auteur d'être mal compris : « J'ai quelque raison de craindre qu'on accuse ce livre de pragmatisme, ou de donner à la foi une base exclusivement sentimentale. J'ai tenté cependant d'y montrer avec clarté (peut-être devrai-je le faire à part et théoriquement) le rôle du sentiment : essentiel, mais restreint, constituant matériau pour l'édifice total, dont le ciment est l'intelligence [4]. » A un autre correspondant, il écrit : « Je vous remercie de n'avoir pas dit que j'offrais une solution sentimentale du problème de la foi, comme me l'ont objecté d'inlassables et superficiels reproches [5]. »

En étudiant les différents facteurs de la conversion d'Augustin, comme nous l'avons fait pour la perte de la foi, nous verrons dans quel sens il faut juger les objections que la critique a faites à Joseph Malègue.

[1] Doncœur Paul, *L'Augustin de M. J. Malègue : un témoignage*, Etudes Paris, 5 janvier 1934, p. 100.

[2] Paul Doncœur fait ici allusion à la parole de Largilier : « Dieu enverrait plutôt un ange. »

[3] Doncœur Paul, *loc. cit.*, p. 98.

[4] *Appendice posthume*, p. xxiv.

[5] *Appendice posthume*, p. xxv.

1. Dispositions personnelles d'Augustin, favorables au retour à la foi

a) *La soif du vrai*

Malgré les lâchetés coupables que nous avons constatées dans sa conduite, malgré l'aveuglement dans lequel sa présomption l'a fourvoyé, Augustin a toujours su conserver dans son âme en désarroi la soif de la vérité. Largilier, qui connaît bien son ami, n'use point de flatterie lorsqu'il console Augustin en disant : Dieu n'abandonne pas ceux qui le cherchent dans la bonne foi de leur cœur. Il est bien vrai qu'Augustin est sincère dans sa recherche. Dès sa plus tendre enfance, et jusqu'au delà du moment tragique où il perd la foi, il reste animé par le désir du vrai. Et cette soif de vérité, soif innée et jamais éteinte, nous permet d'espérer, dès la fin du premier volume du roman, en un retour dans la lumière de la grâce.

Nous avons insisté précédemment sur le rôle important joué par M. Méridier père dans la formation intellectuelle d'Augustin. S'il est permis de lui reprocher d'avoir négligé la formation religieuse de son fils et de n'avoir pas donné l'exemple d'une foi vécue, il faut reconnaître qu'Augustin reçut de lui des principes et des règles, le sens du vrai et du beau, et qu'il apprit à son école les exigences du travail intellectuel et toute la loyauté qu'il réclame. En tout cela, on peut se réjouir de l'influence paternelle.

Dès ses premières années d'études, cet amour du vrai se traduit chez l'enfant par la joie qu'il éprouve à un travail net et précis :

> Le sentiment d'une leçon imparfaitement sue, que deux ou trois fois par an le cours des choses le forçait d'éprouver, pesait sur son cœur comme un corps étranger. Il connaissait la joie spéciale des brouillons nets, aérés... Sur ses livres, une saleté faite par un autre devenait insulte ; faite par lui, péché... (I, 56).

Ce qu'il apprend en classe est pour lui une nourriture substantielle dont il sent toujours davantage la faim :

> Les vérités générales de type oratoire exprimées aux enfants par de vieux hommes idéalistes, chargés de famille, pauvres et ingénus, versaient vraiment sur cet enfant tout ce qu'elles recèlent de sucs nourriciers et d'antique magnificence (I, 57).

Dès la classe de première, l'esprit critique d'Augustin se manifeste au cours des leçons d'histoire littéraire. Il est déçu par le manque de probité intellectuelle qu'il discerne chez le professeur Bougaud. Il réagit intérieurement lorsqu'il découvre

> le point faible où fleurissaient, fleurs de papier, les ingéniosités inexactes dont M. Bougaud n'était pas exempt (I, 96).

En philosophie, on constate chez Augustin ce même acharnement à découvrir, à éclairer les recoins obscurs de la pensée où la vérité se cache, à l'exprimer le plus clairement possible.

> Mainte idée qu'il avait crue fixée, lui abandonnait son enveloppe, cape écarlate d'où le toréador est parti. Il devait recommencer, le soir, à la lampe ; explorer tenacement, phrase par phrase, à partir du lieu de rencontre entre le connu et le monde nouveau, jusqu'au point où il cessait de voir... (I, 108).

Dans sa recherche de la vérité, Augustin a tort de s'isoler, de vouloir trouver sans le secours d'autres intelligences la solution aux problèmes angoissants qui se posent parfois à son jeune esprit. Mais il faut être juste et lui reconnaître, malgré cette faiblesse, une loyauté foncière. Dans le désarroi intérieur provoqué par Renan, Augustin se bat jusqu'à ce qu'il ait trouvé la conclusion qui remette de l'ordre dans ses idées. Présomption aussi en face du problème de l'exégèse ! Mais ici encore, reconnaissons sa bonne intention : il aborde de telles études plein d'une totale bonne volonté, « pour plus de précision dans l'apologétique » (I, 244). En d'autres termes, pour pouvoir défendre la vérité et la faire briller davantage.

Lorsqu'il doit concéder à son ami Largilier que les « enseignements orthodoxes ne se sont jamais heurtés à une évidence contraignante » (I, 319), il le regrette : il regrette de ne pouvoir arriver par cette voie à un apaisement intérieur : sa sincérité lui fait dire que « ce serait une grande paix », s'il pouvait trouver l'évidence contraignante, mais le souci de vérité l'empêche de conclure de cette façon. Ainsi, malgré son grand désir de paix, il ne se laisse en rien forcer le jugement. Il voit bientôt par lui-même les dangers de la critique positive, et dans son article intitulé *Paralogismes de la critique biblique*, il constate « qu'il n'y a pas qu'une méthode historique, et que penser avec la méthode historique a peu de sens si on ne précise laquelle » (II, 278). Il y analyse « quelques cas types où l'exégèse dite rationaliste s'exagère la portée de sa critique » (II, 279), et conclut que l'historicité positive de tel ou tel point crucial du Nouveau Testament « n'est ni constatable par les croyants, ni contestable contre eux » (II, 261).

Conclusion « agnostique », encore dictée, n'en doutons pas, par un souci de sincérité.

Ne découvrons-nous pas cette attitude à chaque pas de l'itinéraire tragique d'Augustin vers l'incroyance ? Et n'est-ce pas déjà pour nous une garantie qu'il retrouvera le chemin vers Dieu ? Le reproche souvent fait à Malègue d'avoir conduit son héros par la voie du sentiment peut, nous semble-t-il, être considéré comme dénué de fondement. Son désir de la vérité « désir virginal, amour presque parfait, de plus en plus affiné, met Augustin à l'abri des prétextes spécieux, même les plus chers. Et il n'en manquait pas [1] ».

L'amour humain jouera aussi un rôle dans l'histoire du retour à la foi. Notons simplement ici que cet amour, si fort fût-il, n'a pas forcé la sincérité d'Augustin. Il aime une jeune fille pieuse, vivant sa foi. Comment n'aurait-il pas senti la tentation d'une « simulation pathétique » (II, 112) pour ne pas

[1] De Bovis André, *loc. cit.*, p. 545.

voir son amour repoussé ? Sa loyauté cependant ne se laisse pas surprendre. La pensée qu'Anne pourrait juger sa pensée religieuse comme un obstacle à sa foi, qu'elle exigerait peut-être « une parfaite communauté d'âme » (II, 113) lui est une angoisse au milieu de sa joie. Il se rend bien compte que les « distances formidables » qui le séparent d'Anne sur le plan social sont moins tragiques que les « dissemblances religieuses » (II, 145). Son amour sera-t-il partagé en dépit de tous ces obstacles ? Lorsque Mgr Hertzog lui apprend « qu'une démarche de lui en vue d'obtenir la main de Mlle de Préfailles serait examinée avec sympathie » (II, 208), son bonheur est à son comble, mais bien vite assombri par la question religieuse. Il ne veut pas se laisser juger autre qu'il n'est : il confie à l'évêque ses angoisses, lui demandant de se faire son avocat auprès des Préfailles :

> — Je vous supplie de dire, Monseigneur, tout ce que vous savez de moi. C'est si simple ! Vous me connaissez comme moi-même. En dehors de mes travaux, de mes réalisations de carrière, il n'y a rien en moi, aucun secret, aucune vie seconde, rien que ma famille, que les miens, et que mon attachement passionné... Au point de vue religieux..., qu'on ait pitié de ma bonne volonté ! (II, 210).

La sincérité d'Augustin n'est pas en défaut : il veut qu'Anne le connaisse tel qu'il est, dût-il lui en coûter son amour. Il ne veut pas simuler comme l'incroyant abbé Bourret dont il a entendu, sous le sceau du secret, les aveux. La pensée de « toutes ces apparences conservées : les sacrements, les messes, l'habitation à la cure » (II, 327) le remplit de dégoût.

Pas plus que l'amour d'Anne, l'amour des siens ne saura fausser sa sincérité. Non plus la douleur dans laquelle son cœur va être plongé. Et pourtant quelle douleur ! Sa mère est morte, le bébé de Christine est mort ; lui-même, tuberculeux, doit renoncer à son amour. Il n'entend plus parler d'Anne et son silence inexplicable le jette dans le plus profond désespoir. On comprend alors qu'il cherche une consolation.

> Quand donc aurait-il la paix et le long silence autour de sa grande misère ? Un reclassement de ses motifs tel qu'il pût fournir juste pour quelques mois une acceptation toute unie, plus encore que celle de Christine ? (II, 412).

S'il avait pu seulement « sentir suprême ce que sa pensée jugeait suprême », l'angoissante « question du reclassement de ses motifs se trouvait résolue. Mais il ne pouvait pas » (II, 442). Il cherchait un peu dans tous les sens cette consolation tant désirée, et il la trouvait d'abord dans la pensée que tout serait fini dans quelques mois (II, 412). Consolation très simple, souveraine et désespérée.

Un autre jour, parlant à Christine des stoïciens du second siècle, de leur « indifférence dogmatique », il pensait :

> Sans doute cherchant un point central pour leur âme, ils avaient moins besoin de dogmatique que de sérénité. L'une ne mène pas à l'autre. Sans la soif, j'ignorerais que j'ai besoin d'eau. Mais ma soif ne fait pas que j'aie de l'eau à boire... (II, 413-414).

Christine craignait un peu que son frère ne désirât surtout « la reconquête purement utilitaire d'un équilibre moral perdu », qu'il ne cherchât moins « le royaume de Dieu et sa justice, que la sérénité qui en eût été le surcroît » (II, 414). Mais Augustin ne s'engagera pas dans ce chemin. Sa sympathie pour les solutions chrétiennes faiblit même, par suite d'une « répulsion positive et violente contre tout ce qui prétend plus ou moins se substituer à son bonheur perdu » (II, 415). Non, il ne saurait « retourner à Dieu pour la seule raison qu'il est plus confortable de croire que de ne pas croire [1] ». La foi ne doit pas être simplement un baume pour apaiser les souffrances de son cœur.

Ainsi apparaît à chaque instant, dans la personne d'Augustin, ce trait dominant de son caractère qui est l'amour de la vérité, la sincérité. C'est bien cela qui va le reconduire à la foi. La vérité qu'il cherche « la vie se chargera de la faire jaillir

[1] De Bovis André, *loc. cit.*, p. 546.

aux yeux de qui regarde. Tout en posant des questions, la vie offre des enseignements. Devant ceux-ci, Augustin n'a pas détourné la tête. Peut-être s'est-il imaginé, en rejetant les croyances de ses premières années, écarter du même coup les problèmes vitaux. Mais les circonstances se sont chargées d'orchestrer les interrogations laissées sans réponse : « Elles persistaient cependant, solidement crochetées à sa pensée. Il avait écrit : rien n'est fait dans la science de la vie tant qu'il reste à y intégrer la mort » (II, 31) [1].

En face des problèmes posés par la vie, Augustin n'a pas fermé les yeux. Il a cherché toujours avec une édifiante sincérité leurs vraies solutions. En un mot, il a cherché la vérité, il a cherché Dieu, et voilà pourquoi se réalisera pour lui la parole sacrée : « Vous me cherchez et vous me trouverez, parce que vous me cherchez de tout votre cœur, et je me laisserai trouver par vous [2]. »

b) *Le désir du bien*

Si Augustin doit à son père les principes de droiture, de loyauté intellectuelle, le souci de la vérité, il doit sans doute à sa mère une fine sensibilité et un cœur bon. On peut dire avec raison que, dans le personnage d'Augustin, l'amour du bien est imprimé de façon plus éclatante encore que l'amour du vrai [3]. Certes, nous avons constaté comment cette finesse et cette bonté naturelle faillirent être absorbées par un penchant exagéré à l'intellectualisme, comment le cœur d'Augustin se desséchait peu à peu au contact des disciplines philosophiques. Ce danger est heureusement écarté par l'idylle naissante entre Augustin et Anne de Préfailles, et surtout par le contact avec la souffrance des siens. Nous reviendrons plus loin sur ces influences extérieures : efforçons-nous de montrer simplement

[1] De Bovis André, *loc. cit.*, p. 546.
[2] Jérémie, xxix, 13.
[3] De Bovis André, *loc. cit.*, p. 546.

ici à quel point l'âme du héros de Malègue est marquée par le désir du bien.

Augustin n'est pas l'autoportrait de Malègue, mais ce personnage reflète nécessairement quelques traits du caractère de son auteur. Cet amour du bien, comme du reste aussi celui du vrai, cet extraordinaire attrait pour la beauté morale, nous le trouvons chez Malègue. En étudiant la psychologie religieuse dans *Augustin*, nous avons fait allusion à l'attrait exercé par le phénomène de la sainteté sur l'âme du héros : Malègue lui-même nous a dévoilé par là une de ses préoccupations intimes.

Dans l'article déjà cité de M. De Bovis, l'auteur constate très judicieusement que pour prendre la mesure de l'amour du bien chez Augustin, il suffirait « de considérer l'attrait qu'exerce sur lui l'âme des saints [1] ». Pour Augustin « les incessants bourgeonnements de saints » paraissaient « le phénomène le plus impressionnant de la vie catholique » (II, 243). Plus tard, il déclarera à Largilier qu'il n'ignore pas « ce curieux attrait de la vie des saints, la plus haute poésie de la terre » (II, 484). « On ne peut en effet s'intéresser aux saints que si l'on est épris de beauté morale [2]. » Or, c'est le cas d'Augustin.

Cet attrait du bien et de la beauté morale ne saurait se confiner dans le domaine purement spéculatif : le désir d'accomplir le bien que l'on voit faire aux autres est naturel à un cœur bon : chez Augustin, ce désir passe à l'action. Dès le premier volume du roman, alors que ses doutes l'agitent déjà douloureusement, nous le voyons participer aux Conférences de St-Vincent de Paul et visiter régulièrement les familles dont charge lui est donnée. Il s'occupe d'une façon touchante de son camarade Vaton, le poète, qui s'est enivré (II, 331 ss.). Mais le second volume surtout nous montrera le cœur d'Augustin, encore flétri par les luttes intérieures, reprendre vie peu à peu et s'épanouir à la charité au contact de la douleur des siens.

[1] De Bovis André, *loc. cit.*, p. 546.
[2] *Ibid.*

Augustin, ayant perdu la foi, ne se fait aucune illusion sur le chagrin que sa transformation intérieure pourrait causer à sa bonne mère :

> Il s'était demandé jadis, dans les mois qui suivirent sa crise et la mort de son père, comment il s'y prendrait pour minimiser à ces femmes la grande transformation de sa pensée. L'amertume qu'elles risquaient d'en ressentir lui était intolérable (II, 25-26).

Cette délicatesse à l'égard de sa mère et de sa sœur est une première manifestation de la charité qui renaît. Augustin, comme son père autrefois, consent même à se joindre à la prière du soir ; certes, il ne prie pas, mais il est là, respectant cette pratique de famille à laquelle il n'attache personnellement plus guère d'importance :

> S'il ne s'agissait que de petits gestes de pratique, il leur tendait ses mains dociles et tous ses consentements (II, 26).

Etait-ce simulation, manque de sincérité de la part d'Augustin ? Non, car il était clair que ce « consentement » ne l'engageait à rien. Sa mère n'ignorait pas le changement qui s'était opéré dans sa vie intérieure, mais elle croyait que tout ce qu'elle « sentait en lui de fermé aux dogmes catholiques ne leur était contraire que superficiellement » (II, 25). Elle ne cherchait en rien, du reste, à tirer du secret les doutes de son fils. Ne valait-il donc pas mieux répondre à cette délicatesse par une soumission simple aux habitudes de famille, plutôt que par une attitude cassante qui aurait rempli de chagrin et d'amertume le cœur maternel ?

> Il haïssait les intransigeances dont il avait eu quelques exemples. Elles protégeaient habituellement des pensées d'une qualité fort médiocre et des cœurs bas (II, 26).

Augustin n'aurait à aucun prix consenti à être un « cœur bas ». Jamais il ne se serait cru le droit d'infliger à sa mère et à sa sœur « le moindre chagrin inutile, sous prétexte de théories scientifiques à édifier ou à défendre [1] ».

[1] De Bovis André, *loc. cit.*, p. 547.

En des pages magnifiques de vie et de vérité, Malègue nous transporte dans la vie simple de Mme Méridier et de sa fille Christine. Augustin vient une fois de plus passer à la maison ses vacances : il est maintenant professeur de philosophie à la Faculté des Lettres de Lyon. Par le passé déjà, il avait, en excellent fils, sacrifié ses vacances à des travaux rémunérateurs pour venir en aide aux siens que la mort du père avait laissés dans la gêne (II, 30). Avec une souplesse admirable et un rare esprit de sacrifice, Augustin va se plier maintenant aux exigences de la vie quotidienne. Il est à bonne école : sa mère, au cœur si bon et si simple, qui va « aux formes les plus humbles de l'humilité, tout droit, par une sorte d'attraction ou de pesanteur » (II, 119), l'entraîne sans s'en apercevoir sur la voie de la charité active. Pour soulager sa sœur Christine, abandonnée par son mari avec un enfant malade, Augustin va s'occuper des plus humbles besognes du ménage. Mme Méridier, elle aussi, attend la mort : il faut veiller sans cesse les malades.

> — Explique-moi (dit Augustin à sa sœur) pour quelle heure tu veux le biberon de Bébé, quelle quantité de lait tu lui donnes, ainsi qu'à maman, puis va te reposer. Dors quelques heures (II, 292).

Autre scène touchante :

> — Je voudrais t'aider, fit-il.
> Sur ses indications, il tailla du pain, pela des pommes de terre, jeta les morceaux à mesure dans la casserole où bouillait la soupe (II, 294).

Mais des mains de professeur de philosophie ne sont pas toujours habiles à ces besognes inaccoutumées ! Et Malègue, avec une exquise finesse, un brin malicieuse, dépeint la gaucherie d'Augustin, laquelle accentue de façon charmante toute sa bonne volonté :

> D'abord un bruissement lointain de liquide, une odeur de roussi fade et vaguement sucrée, de lait bouillant débordant sur le feu. Ensuite, comme son frère courait pour juger du désastre, Christine entra. Elle le vit, un torchon en main, le manche de la casserole dans ce torchon, courbé, grotesque,

> ne sachant où déposer l'objet, ni sur le fourneau où foisonnait une pellicule rousse, ni sur la table qu'il eût salie, ni en l'air où, évidemment, il n'eût pas tenu (II, 297).

Tous ces petits événements quotidiens attisent les réflexions d'Augustin « sur la vertu des besognes humbles, le prix de la pauvreté et autres romantismes tolstoïens » :

> Chercher son eau, chercher son pain, couper son bois, monter son bois, comme les petites gens de chez moi autrefois. On le porte avec des os, avec des chairs, avec des muscles, qui touchent d'un côté aux choses humbles et de l'autre à l'esprit, comme une bêche touche à la terre et de l'autre côté touche à la main... Un grand luxe, quand tout cela obéit bien, se place où il faut, se fait oublier... (II, 319).

Humble dévouement que celui d'Augustin ! Il fatigue son corps déjà atteint de tuberculose, se sent fréquemment épuisé, mais dissimule tant bien que mal son épuisement, jusqu'au jour où, n'en pouvant plus, il aura son premier crachement de sang : c'est le jour où l'on a enterré sa mère et le bébé de Christine. Son calvaire a maintenant commencé !

Ainsi, nous avons suivi Augustin retrouvant, par la pratique du service et du dévouement, la voie de la charité. Son désir du bien, son attrait pour la grandeur morale s'est concrétisé par l'acceptation des humbles choses de la vie : il est capable de cet héroïsme quotidien qui est le commencement de la sainteté.

Dans sa nuit de crise, Augustin pensait au mot de Pascal : « Ce qui fait qu'on ne croit pas aux miracles, c'est le manque de charité [1]. » Et il commentait : « Quelles pensées terrestres, quelles erreurs charnelles m'ont fait manquer à cette charité qui fait croire aux miracles ? » (I, 343). Si donc il a retrouvé la charité — une charité qui n'a rien de commun avec la sentimentalité, mais qui est un mouvement de la volonté vers le vrai bien reconnu par l'intelligence —, n'a-t-il pas du fait même comblé le plus profond abîme qui le séparait de Dieu ?

[1] Ed. Brunschvicg, n° 826.

c) *L'intégrité de vie*

« Plusieurs sauront gré à M. Malègue, écrit P. Doncœur, d'avoir fait évoluer cette crise de la foi sans y mêler une crise de mœurs [1]. » Bien souvent, en effet, ces sortes de crises sont solidaires. On rejette des croyances qui sont un obstacle à une certaine « liberté » de vie et de mœurs : l'incroyance acceptée est alors un moyen d'étouffer les derniers soubresauts d'une conscience chrétienne. Ou alors, si ce n'est pas la dépravation morale, mais une évolution de la pensée qui est la cause du rejet de la foi, il n'est pas rare qu'une crise sensuelle en soit le prolongement. Rien cependant de tout cela dans Augustin ! Après comme avant le dénouement de sòn drame intérieur, il reste intègre. Pour un intellectuel comme lui, « la vraie tentation d'après les crises de foi n'était pas, il le voyait bien, l'appel puéril des « Marguerites » [2], mais la force et la beauté d'un monde que la puissance humaine développait toute seule, sans l'aide de Dieu » (I, 370).

Est-ce à dire que l'intellectualisme d'Augustin le mettait à l'abri de toute difficulté dans le domaine charnel ? Qu'il n'ait pas connu, lui aussi, les secousses de la puberté et les assauts du démon sensuel ? Elle fut bien rude, sa première secousse morale, lorsque vers la fin de la « troisième » il fut « initié » de façon inattendue et irrévocable par des condisciples louches, sur le préau du Lycée (I, 68-73). Il sortit de là

> raide et empesté de honte. Tout l'obscène, images et visages, repoussé d'un violent effort, rentrait, forçant des portes vaines. Il fallait le chasser encore, d'une énergie qui se lassait. Aucune culpabilité positive, aucune responsabilité, rien de commun avec le remords, mais un poids sur le cœur, un sentiment de complicité nauséeux et l'envie de mourir (I, 72).

Les conseils paternels de l'abbé Amplepuis lui rendirent bientôt la tranquillité intérieure : « On ne peut empêcher les

[1] Doncœur Paul, *loc. cit.*, p. 95.
[2] Voir plus loin, p. 129.

choses sales de causer un certain trouble. Nulle trace de péché là-dedans. »

> Ainsi connut-il un degré de plus dans sa maturité d'adolescent, le bienfait indirect d'une épreuve boueuse, une forte alliance entre son intégrité morale et son catholicisme natal, une sorte de propreté avertie, assez hautaine, et comme un mépris documenté (I, 73).

Cette intégrité morale, Augustin la doit au milieu tout empreint de tradition chrétienne où il fut élevé. Il la doit surtout directement aux habitudes morales que lui a inculquées sa mère.

L'entrée dans l'âge d'homme est aussi pour Augustin l'entrée dans le monde mystérieux de l'amour. Jamais cependant les vibrations violentes de sa sensibilité ne le feront tomber dans la sensualité. Avant l'entrée à l'Ecole Normale, il séjourne avec les siens dans le « grand domaine » du Cantal : c'est là qu'il sent naître dans son cœur un sentiment tendre pour une de ses cousines, Marie-de-chez-nous. La beauté simple de la jeune paysanne, le son de sa voix créent en Augustin

> une sorte de timidité chaude avec un pressentiment d'avenir doré, peu soucieux de précision et qui ressemblait à un sourd bonheur (I, 211).

Tout reste pur dans le cœur de l'adolescent : il comprend bientôt qu'il ne peut pas éprouver d'amour pour cette jeune cousine, mais seulement une « tendresse désespérée » (I, 218), car il a lu le secret intime de cette rayonnante jeune fille : elle se consacrera à Dieu.

> Il sentait pour elle une immense tendresse raidie de respect et comme une glaciale sorte d'amour. Il s'excusait de lire dans son cœur. Le mystère de ce paysage intérieur enfin s'éclairait : un dentelé blanc-fixe, comme celui des Alpes, était apparu aux extrêmes horizons de son âme, un jour privilégié, un jour d'entre les jours, en plein ciel, au-dessus des nuages terrestres (I, 238).

Les lignes que nous venons de citer nous permettent de noter en passant la délicatesse avec laquelle Malègue a décrit

cette idylle de la jeunesse d'Augustin. Marcel Pobé y voit des réminiscences de tableaux de Millet : cette comparaison paraît fort juste [1].

La rencontre d'une autre jeune fille, Marguerite, « amie » et « inspiratrice » de Vaton, n'eut pas sur Augustin l'influence purifiante qu'avait exercée Marie-de-chez-nous. Il se rendit bientôt compte de cette « douceur chaude » qu'il ressentait pour Marguerite. Il en conclut « qu'il lui faudrait s'observer » (I, 289).

La tentation allait bientôt prendre une forme violente, le jour où Augustin raccompagnait, avec Marguerite, le poète qui s'était enivré. Vaton, croyant avoir remarqué en son ami un penchant pour Marguerite, lui avait fait une scène de jalousie et s'était écrié pour finir :

> — Marguerite, va ; laisse-moi. Quitte-moi, Marguerite. Va à lui (et à Augustin :) Reçois-la de moi. Accepte-la de moi. Je serai heureux ! oh ! heureux !... (I, 333).

Cette phrase de la bouche de Vaton agita longtemps Augustin, d'autant plus qu'il sentait l'attrait de Marguerite.

> Il la trouvait malheureuse, émouvante. Il se sentait une sourde envie de se dévouer, un peu de chaleur au cœur (I, 334).

Et en la quittant, il portait dans son cœur

> un sentiment qu'il ne voulait pas voir, des sollicitations tendres et chimériques dont la chaleur lui fouettait par bouffées la figure (I, 336).

Pendant la nuit tragique, où il s'assoupit dans le fauteuil de sa turne, l'image de Marguerite vint remplir ses rêves :

> Elle tournait autour d'une table semblable à celle de la turne, avec de gros livres ouverts. Augustin voyait de dos son élégance fragile, son fichu blanc vaporeux. Il s'atten-

[1] Hie und da ein Bild wie von Millet : Tout en marchant elle se nouait sous le menton un mouchoir à carreaux blancs et bleus, posé sur ses cheveux de rose mousseuse... Elle avait pris son râteau et le tenait d'un balancement juste, harmonieux, équilibré (I, 210). Pobé Marcel, *Joseph Malègue, ein neuer katholischer Romancier*, Schweizerische Rundschau, 1er mai 1934, Einsiedeln.

> drissait de sa grâce et de sa pauvreté. Il savait bien que c'était Marguerite...
> Le cœur d'Augustin débordait de bonheur et de reconnaissance. Marguerite lui présenta une tasse de thé, et tous deux remarquèrent qu'elle était sale, garnie d'un fond de vieux thé, oublié et froid. Il vit que Marguerite le voyait. Elle sourit tout à coup d'un brûlant et sournois sourire, saisit à pleine main la masse défaite de son admirable chevelure, essuya la tasse avec ce soyeux torchon vivant et la lui tendit à boire (I, 351-352).

A son réveil, Augustin se ressaisit : il voulut voir clair dans son cœur :

> Il était évident que ses arrière-pensées avaient convoité Marguerite... S'il l'avait accompagnée en fiacre malgré les mots de l'ivrogne et malgré sa présence, c'était pour une sorte d'immatérielle caresse ; peut-être même l'avait-il désirée dès leur première rencontre... Oui, n'est-ce pas ? Autant voir clair dans son cœur. Toute lumière assainit, purifie... (I, 354).

Il eut une suggestion trouble : sa foi s'étant écroulée, ne pourrait-il pas relaxer la rigueur de sa vie morale ? Il arrêta cette pensée « en pleine pente » :

> La petite suggestion, honteuse, riante et rabrouée, s'effaça. « Comme s'il y avait quelque chose de changé dans ma vie morale ! » (I, 354).

Non, il n'y aurait pas, il ne devait pas y avoir cette crise sensuelle « comme appendice à sa crise de pensée ».

Pas d'obstacles non plus, dressés par une sensualité déréglée, sur l'itinéraire du retour à Dieu ! Augustin, même à la phase la plus brûlante de son amour pour Anne, n'a pas été torturé par la chair. Il est resté pur de cœur, chaste de corps, bien qu'il s'accuse, dans sa confession à Largilier : « Chasteté de vie... moindre chasteté de cœur. » Il avait pris le temps

> de reconnaître et d'explorer cette sorte d'honorabilité austère, marque de son exceptionnelle vie, cette rigidité orgueilleuse, survivance de son adolescence et de sa première jeunesse, qui avait traversé ses longues années d'absence et d'inadoration (II, 497-498).

Mais cette chasteté de vie, troisième note dans l'accord des dispositions personnelles d'Augustin, favorables au retour à la foi, n'est pas seulement une survivance de son adolescence, elle est le fruit de l'amour du bien et de la vérité. N'est-il pas dès lors permis de penser que se réalisera aussi pour Augustin la béatitude : Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu ?

2. Influence des personnes

Si la conversion est en définitive l'œuvre de Dieu par la grâce, réalité spirituelle qu'il n'est pas possible d'analyser dans toute sa profondeur, il n'en est pas moins vrai que cette grâce peut emprunter, comme nous le constations dans l'étude de la psychologie de la foi, « un mécanisme psychologique d'apparence purement naturelle dont les effets seraient décelables et peut-être prévisibles sans la grâce [1] ». Il est vrai que toute notre vie religieuse nous vient normalement par une transmission sociale. A ce sujet, on nous adressera peut-être ce reproche, que Malègue du reste avait prévu : « Vous appelez grâce les effets d'une musique, d'une souffrance ou d'un parfum, le poids de deux mille ans d'hérédité chrétienne, les tendresses familiales, les émotions de l'enfance ! » A quoi nous répondrons que la grâce ne détruit pas, mais suppose la nature. Elle est, dit Malègue, « une acceptation de la libre activité humaine prise comme collaboratrice [2] ».

C'est ce que voyait fort bien Augustin dans les moments tragiques où s'écroulait sa foi :

> Dieu n'appelle pas tout seul, simple silhouette faite d'abstractions, de schémas, et de filigranes. Dans sa voix résonnent les plus puissantes sensibilités humaines, tout le passé d'un cœur, vingt ans de vie blottie contre ceux de chez vous (I, 355).

Ce fut là précisément sa dernière douleur : penser que les liens qui le rattachaient à ce passé allaient se briser. Mais

[1] Voir plus haut, p. 56, et *Pénombres*, p. 98.
[2] Cf. *Pénombres*, p. 99.

pouvaient-ils se briser vraiment ? « Tout tomberait un jour ou l'autre » se disait Augustin. Mais le passé reste :

> ... Un très ancien passé qui transcende son enfance, rejoint la longue lignée des siens, de très simples gens auxquels il doit la vie et toutes les routes morales où ses pas ont marqué (I, 357).

Faut-il s'étonner que Dieu se serve souvent, pour y cacher sa grâce, des affections humaines ? Que les éléments sentimentaux soient reconnus comme essentiels et qu'une fois réintégrés dans l'intelligence, ils remplissent leur rôle propre dans la démarche de la raison en face des problèmes de la foi ? [1] Il serait faux de ne pas en tenir compte, d'éliminer tout facteur affectif dans l'étude psychologique de la naissance ou de la renaissance de la foi. Parmi ces facteurs, nous retiendrons les plus importants : les affections familiales, l'amour d'Augustin pour Anne de Préfailles, et l'amitié de Largilier.

a) *Les affections familiales*

Dès la mort de son père, Augustin ressent fortement la nostalgie du passé :

> De violents souvenirs venaient de tous les passés où s'était trouvé son père, avant les années de fatigue et de semi-vieillesse. Le temps des thèmes latins ; les voyages au lycée, plus loin encore : les matinées de neige, de catéchisme et de chocolat ; et puis d'autres moments aussi, de ce présent savoureux qu'est l'enfance, ce que les adultes, faute d'autre mot, appellent sa fraîcheur. Tous ses souvenirs religieux faisaient corps avec eux, s'y trouvaient associés, acceptés. Tout se fondait dans l'ingénuité de foi d'une adolescence frêle et pleine de Dieu. Il tendait les bras vers ce double passé (I, 380).

Ce passé, Augustin le retrouve dans sa maison familiale à chacune de ses rares visites. Mais si vivant que soit rendu le

[1] Cf. *Appendice posthume*, p. xxv.

souvenir de son adolescence par le contact des choses qu'il a aimées et l'ambiance des lieux où il a vécu, Augustin ne s'y laisse jamais prendre que provisoirement : en entrant dans la maison familiale, il dépose sur le seuil « tout le vernis de sa vie récente pour le reprendre à son départ » (II, 8).

Plus profonde sera sur le cœur d'Augustin l'influence des personnes porteuses des traditions chrétiennes familiales, représentantes de ce passé « plein de Dieu » vers lequel inconsciemment il continue à tendre les bras. C'est sa mère et sa sœur Christine. Quelle aide apporteront ces deux femmes au souci intime d'Augustin ? L'exemple simple et sans prétention d'une foi chrétienne réellement vécue. Ce qu'Augustin dans sa recherche a négligé de considérer : le christianisme vivant dans les chrétiens, et non le christianisme enfoui dans la poussière des documents, il l'a maintenant sous les yeux. Comment se déroberait-il, lui dont nous avons montré l'amour du vrai, aux problèmes que doit nécessairement poser l'attitude admirable de ces deux femmes ? Il peut éprouver chaque jour la sincérité et la profondeur de leur charité, leur dévouement infatigable, leur courage dans l'épreuve et la souffrance. Et la force d'accomplir toutes ces merveilles d'héroïsme caché, il le sait bien, c'est dans leur foi qu'elles la puisent.

En sa mère, Augustin admire surtout la belle humilité, l'oubli de soi et la profonde bonté.

Un jour qu'il est invité aux Sablons, il vient embrasser sa mère avant de partir à bicyclette :

> Elle épluchait minutieusement un plat d'épinards. Elle avait mis des besicles de presbyte à monture de fer. Il vit luire dans ses yeux son éternelle tendresse irrassasiée.
> — Ne te presse pas trop ; ne prends pas chaud ; ne tombe pas, repose-toi bien !
> « Repose-toi ! » Ame maternelle, doucement ascétique, pour qui, presque aucun plaisir ne valant qu'on l'éprouve, le plaisir qui s'offre à son fils prend l'excuse d'un repos ! Augustin connaît ces mots, et leur riche sens intérieur. Un peu honteux de lui-même, conscient d'être fait de fumées, le

monde enchanté ferme sans bruit ses grandes portes d'or, devant la densité de ce dénuement magnifique ! (II, 59).

Un autre exemple : Augustin, angoissé de voir sa mère s'affaiblir de plus en plus, lui propose de faire rapporter les achats par une « femme d'ouvrage » ; Mme Méridier se dit que ce n'est pas « dans sa position », que c'est presque « se donner des airs ». Mais elle accepte pour faire plaisir à Augustin :

> L'esprit d'indifférence aux satisfactions de la terre se marque aussi bien en leur utilisation qu'en leur dédain. L'humiliation de paraître avoir l'air de « se donner des airs » en valait une autre, était même meilleure puisque, sortant des circonstances et non de sa volonté, elle était plus exempte de tout amour-propre (II, 119).

Peut-il y avoir une forme plus humble, plus vraie de la pratique de l'humilité ? Augustin constate que cette forme est devenue habitude chez sa mère : elle y est portée comme « par une sorte d'attraction et de pesanteur » (II, 119). Il arrivait à Augustin de sentir que l'essentiel se trouve peut-être là, caché sous les humbles formes de la vie, et non pas dans la saveur du vaste monde dont il éprouve l'attrait :

> Il n'était pas très sûr qu'une certaine chose, sonnant comme l'essentiel, ne se trouvât pas entre les murs de la salle à manger, comme ce matin, sur les dalles de cette cuisine calme. De moindre volume et d'autant de masse, peut-être équilibrait-elle sur l'autre plateau le poids et la beauté du monde... (II, 125).

Ainsi, sans commettre la moindre indiscrétion sur les problèmes qui tourmentent son fils, Mme Méridier lui montre par toute sa vie l'exemple des vertus chrétiennes. Une seule fois, sur son lit de mort, en des paroles pleines de délicatesse, elle touche aux préoccupations intimes de son fils :

> Il avait sa main tout près de la sienne à elle, il la sentait se poser sur son bras, comme pour plus d'intimité dans le conseil : « Quand tu te marieras, prends une jeune fille bien simple, bien pieuse... » Une informe houle gonfla en lui, mais déjà sa mère parlait d'autre chose...

Elle attendit quelque temps comme pour prendre son élan, puis sans préparation :

— Tu communieras avec ta sœur pour ta pauvre mère, n'est-ce pas ?

Augustin sentit un coup au cœur aussi fort que le premier, quand elle avait parlé de la jeune fille simple et pieuse, de plus, un mélange de dégoût de lui-même et de froid désespoir.

— Pas tout de suite, si tu veux, continua-t-elle. Mais plus tard, quand tu te sentiras préparé... Lorsque je serai morte, je prierai bien mieux pour toi, vois-tu, parce que ce que je ne comprends pas maintenant, je comprendrai (II, 367).

L'amour de cette pieuse mère n'a-t-il pas ainsi trouvé l'entrée du cœur de son enfant ? A voir sa mère mourante, Augustin est brisé :

Les larmes dont il est secoué, dans ce fauteuil où il a pris refuge, sont autres que celles qu'il a jusqu'alors versées. Elles n'ont plus ce goût de désolation et de déchirement. Elles ressemblent... comment dire ? à une collaboration. C'est bien cela. Elles acceptent et collaborent. Jamais plus qu'en ce moment, il ne s'est rapproché de son ancienne âme, celle qu'il a laissée, dans cette pièce voisine et très petite, pour qu'après de longs circuits de vie, il vienne la reprendre un jour (II, 372).

Ce à quoi il pense, c'est le fameux « appel » qu'il avait un jour entendu dans la chambre voisine, durant sa convalescence, un jour de ses seize ans. Ce Jésus, dont il avait au fond de son cœur perçu alors la voix et qu'il avait depuis abandonné, il semble être revenu : Augustin lui adresse aujourd'hui une prière :

Doux Etre fort et fraternel, ô Jésus, qui que vous soyez, maître de la souffrance, vous qui avez bu, jusqu'à la lie, le tragique des minutes dernières, vous qui l'aviez « appelé » autrefois, à quelles conditions maintenant consentiriez-vous à le consoler ? (II, 372).

Augustin n'est certes pas encore converti. Mais la grâce l'a touché, puisque « personne ne peut dire : Jésus est le Maître, si ce n'est par le Saint-Esprit [1] ». Voilà où l'a mené le silencieux

[1] *I Cor.*, XII, 3.

exemple de sa mère ! Lorsqu'il s'agit de l'âme d'un fils à sauver, jugera-t-on indigne instrument de la grâce l'amour, les prières, les larmes, les souffrances et la mort d'une mère ?

La grandeur d'âme de Mme Méridier, son dévouement, sa charité et sa bonté survivront pour Augustin, après la mort de sa mère, dans la personne de sa sœur Christine. A plus d'une reprise, il peut toucher du doigt l'héroïsme dont elle fait preuve dans sa souffrance. Durant la maladie de Bébé, la jeune maman s'est tournée avec confiance vers Dieu. Mais l'enfant est perdu ; Augustin, qui a reçu les confidences du médecin, le sait. Va-t-il voir la confiance de Christine se tourner en désespoir, lorsqu'elle devra se rendre à la terrible évidence ? Non, Augustin la connaît suffisamment pour ne pas la juger ainsi.

> Il le savait : l'horreur qui ensanglanterait dans huit jours ces deux femmes n'éteindrait pas leur clarté intérieure. Elles se trouvaient avec Jésus dans l'union la plus intime et la plus étroite. Elles iraient jusqu'où il voudrait les emmener, fût-ce en plein Calvaire. Sur ce chemin sanglant, elles porteraient avec docilité les conditions de leur vie, comme un porteur d'eau ses brocs d'eau aux bras (II, 303).

Bébé meurt, en effet ; l'attitude de Christine est héroïque. Augustin ne s'était pas trompé.

Cet héroïsme de Christine le frappera d'autant plus que c'est à le soigner, lui, Augustin, qu'elle va bientôt l'employer. Le jour même du double enterrement de Mme Méridier et de Bébé, Christine, dévisageant la mine épuisée de son frère, lui dit :

> — Tu ne vas pas bien. Couche-toi. Laisse-moi te soigner. Qu'elle oubliât ainsi sa propre douleur et que ce fût là sa première parole, il en fut touché profondément (II, 386).

Devant la douleur morale de son frère, qui voit brisé par la maladie son beau rêve d'amour, Christine s'efforce de lui donner des motifs de courage. Mais sans grand succès. Augustin se laisse durcir par la douleur, jusqu'au jour où une conversation avec le médecin lui révèle que c'est lui qui, vraisemblablement, a contaminé le bébé. Il découvre que

Christine le sait déjà. Jamais cependant elle n'a fait la moindre allusion à cette tragique circonstance :

> ... Il était en train de penser qu'il avait eu raison de dire au médecin qu'elle « savait ».
> Il lui prit tout d'un coup les mains.
> — Je ne pourrai jamais assez te remercier.
> Christine sentait la chaleur fiévreuse de ses mains.
> — Tu fais tout. Tu laves jusqu'à ces crachats. Que deviendrais-je, si tu n'étais là, toi et ton Calvaire ?
> Il vit descendre sur lui un sourire dépourvu de toute joie.
> — N'importe quelle infirmière en ferait autant.
> — Tu oublies tes propres souffrances... Et...
> Après une hésitation, il acheva simplement :
> — Que n'oublies-tu pas ?
> Cette demi-clarté fut tout ce qu'il crut possible, et l'allusion tourna court.
> Il lui tenait toujours les mains. Il porta à ses lèvres ces mains osseuses et délicates, spontanément ployées en forme de coupe. Il les lui baisa, l'une et l'autre, d'un long baiser interrompu et repris, comme s'il avait bu... (II, 405).

La grande inquiétude de Christiné est le salut de son frère. « Ne perdez pas courage, lui avait dit le chanoine auquel elle avait confié son souci. Outre que les âmes de prière ne désespèrent jamais, il faut bien que votre douleur serve à quelque chose. »

> Christine pensa qu'il existait au moins un bon signe : elle pouvait laisser sentir à son frère ce souci constant et discret de ses intérêts éternels, sans qu'il se raidît contre cette tactique. Ce qu'il avait accepté de sa mère (avec une certaine condescendance cachée en sa tendresse), il l'acceptait maintenant d'elle...
> Cette attitude d'Augustin ne lui était pas venue par transitions imperceptibles. Elle existait à partir d'une certaine date précise et brusque. Christine ignorait pourquoi. C'était le soir même du jour où il lui avait humblement baisé les mains (II, 415).

Augustin ne se trompe pas sur l'attitude de sa sœur. Si elle ne lui impose aucune conversation religieuse, il se rend

bien compte qu'elle accumule discrètement devant lui tout ce qui peut lui parler des problèmes éternels :

> Il voyait suffisamment clair en cette douce tactique. Elle avait pris son âme en charge. Naturellement, pour rien au monde, il n'eût laissé sentir le moindre déplaisir de ce qui n'était même pas une insistance, simplement une présence orientée. D'abord, parce qu'il aimait qu'on s'occupât de lui, par faiblesse de malade, ensuite parce qu'il l'aimait elle-même, enfin parce qu'il avait tué son enfant (II, 449).

Non, la douleur et le dévouement héroïque de Christine pour son frère ne peuvent rester inféconds. Ils vont bien « servir à quelque chose ».

b) *La « fiancée »*

En suivant Augustin à travers son évolution vers l'incroyance, nous pouvions constater chez lui une tendance exagérée à l'intellectualisme, dont la conséquence fâcheuse était un desséchement progressif du cœur. Dans sa recherche de Dieu, il met en action sa seule intelligence, demande à la religion de lui fournir des preuves qui semblent exclure la part du cœur. Croirait-on qu'Augustin cache, au fond de lui-même, des réserves immenses de tendresse ?

L'éveil de l'amour, inspiré par une jeune fille pure, dans le cœur de cet intellectuel signifiait non seulement un épanouissement de sentiments humains contre lesquels il s'était jusqu'alors défendu, mais une ouverture, partielle du moins, de son âme au souffle de la grâce. Dieu se servait de cet amour humain pour rappeler à Augustin la nécessité de chercher, avec son cœur aussi, l'étreinte du véritable amour [1].

La première fois qu'il vit Anne de Préfailles, elle était une fillette de huit ans. Elle n'avait cessé « de regarder (Augustin et son père) de toute la profondeur de ses yeux purs » (I, 144). Ces mêmes yeux admirables, d'un bleu assez farouche, il les revit quelques années plus tard. Il avait vingt ans, Anne douze

[1] Cf. Madaule Jacques, Vie Intellectuelle, 10 novembre 1933, p. 519

(I, 367). Ce ne fut que de nombreuses années après, lors du fameux examen de philosophie, que s'établit entre eux le premier contact profond.

« Admirable trouvaille d'écrivain, note Jean Suberville, que cet examen universitaire, qui devient vite un dialogue sur les cimes, à double résonance, la résonance extérieure dévolue au cadre officiel où s'affrontent un examinateur et une candidate, et la résonance intérieure qui dans deux âmes prédestinées l'une à l'autre éveille des correspondances mystérieuses, des attraits inconnus, des accords préétablis, et ces longs troubles délicieux qui se dérobent aussitôt dans de farouches silences pour réapparaître à fleur de l'âme en appels inavoués. L'interrogatoire entre précisément dans ces régions secrètes où Augustin retrouve le tombeau douloureux de sa foi morte [1]. »

De cet interrogatoire, si riche d'émotions, il nous faut fixer ici l'essentiel :

> — Celui qui ignore Dieu (expliquait Anne de Préfailles) ne voit dans l'âme des saints qu'hallucinations, morcellement de personnalité, pour tous les phénomènes de contact entre une âme et une Présence dont il n'a pas l'idée.
> ... Puis il précise sa pensée à elle :
> — Comme il n'y a de conscience que pour l'observateur conscient, il n'y a de sainteté qu'aux yeux du croyant. Tout instrument de connaissance s'arrête aux réalités de son ordre, ignore les ordres supérieurs.
> C'était bien ce qu'elle voulait dire. Cette formule ferme, l'entoure, la soutient, la porte. Elle s'y appuie et s'y repose. Augustin rencontre le regard bleu, chargé de puissances spirituelles et d'intelligente gratitude, et toute sa prise sur lui n'est pas due à sa seule beauté. Il redresse avec violence un fléchissement sentimental d'une douceur ardente.
> — Ne trouvez-vous pas, Mademoiselle, que cette conception parfaitement soutenable, parfaitement dégagée par vous, enferme le croyant en un subjectivisme bien strict, à l'abri des critiques, mais impuissant aux conversions ?
> . . . . . .
> — « Impuissant ? » fait-elle. Mais des complicités lui

[1] Suberville Jean, *loc. cit.*, pp. 424-425.

aident. Si la pensée de l'incrédule est le plus souvent inaccessible, à une certaine hauteur morale, son cœur appelle Dieu (II, 54-55).

Ainsi, Augustin pénètre dans le secret de cette âme. Ce n'est pas « un simple exposé qui est demandé à la jeune fille ; c'est même plus que sa pensée personnelle : un peu de son cœur » (II, 52).

> Une âme humaine est normalement inexplorable. Mais de celle-ci venait de monter pour lui de belles idées adolescentes, graciles et passionnées... » (II, 56).

Augustin ne se fait pas d'illusions sur les difficultés qu'il rencontrera sans doute dans la conquête de son amour. L'examen lui en a assez révélé sur la vie religieuse d'Anne pour qu'il puisse prévoir ses exigences dans ce domaine. Ce qui va le porter naturellement à mettre son âme à l'unisson avec celle d'Anne. Ce ne sera pas facile, s'il veut rester sincère ! La pensée qu'il exagère son agnosticisme le rassure un moment :

> Qu'avait-il donc à simuler ? — La prière à Dieu ? Si se rendre perméable à une Réalité Première, distincte des hommes, les aimant, quêtant leur amour d'une obscure et puissante quête, était une prière —, il priait ! Pas un mot du *Pater* qu'il ne pût prononcer avec soumission...
> Si chercher Dieu, c'est l'avoir trouvé, désirer l'adorer, c'est l'adorer déjà. Y a-t-il d'autres manières d'aimer l'inconnaissable ? Et quel autre sens donner à ces mots : « Croire en Dieu ? » (II, 112-113).

Il sentait cependant la possibilité d'une exigence plus lourde de la part de celle qu'il aimait : « une parfaite communauté d'âme ?... Ah ! qui pouvait savoir ? »

M. Vier note que l'extrême originalité de Malègue est d'avoir enrichi, grossi cette passion d'Augustin pour Anne de toutes les inquiétudes agnostiques [1]. Augustin veut rester fidèle à lui-même, il redoute un « affaissement sentimental des anciennes disciplines de son intelligence » :

[1] VIER, étude citée en appendice par Mlle E. Michael.

> Il eût compris les « conversions » brusques, le renversement subit qu'ont fait quelques saints : se jeter d'un seul coup en Dieu malgré les pensées inverses... Aucune générosité de cœur n'ayant pu l'y conduire, ni la constante nostalgie de l'ancienne foi, il était scandaleux qu'un fléchissement passionnel l'y sollicitât maintenant (II, 154).

Néanmoins, dans le rayonnement d'Anne de Préfailles, il se surprend parfois à penser et à parler, avec la plus grande sincérité, selon son ancienne foi. Ainsi, lors de cette conversation aux Sablons :

> Il remit la conversation sur Pusey, dit que rien n'est plus pathétique et plus mystérieux que la conversion de ces très belles âmes, toujours sur le point de se faire et ne s'achevant jamais. Il s'aperçut soudain qu'il venait de parler en catholique, avec le même esprit et les mêmes mots qu'avant la grande crise d'il y a quinze ans (II, 174).

Lorsque Augustin acquiert la certitude qu'Anne de Préfailles éprouve pour lui une réelle sympathie, il nourrit dans son cœur, avec un bonheur extrême, l'espoir d'être agréé. En même temps, il se sent plus proche de Dieu. « J'ai le désir de passer toute la nuit en prière, dit-il en rentrant des Sablons. Je sens la sourde présence et la terreur de Dieu » (II, 211).

> Inerte, anesthésié, Augustin perdait pied en un bonheur sans rivage. La gaieté de son corps le devançait. Il ne savait quelle légèreté incroyable commençait de bondir et de bouillonner dans ses muscles. Il continuait cependant de monter, porteur des roses d'automne, en un recueillement encore terrifié, incomplètement éclairé par les premiers feux d'une effrayante joie (II, 212).

Plus tard, sur son lit de malade, à Leysin, il racontera à Largilier cette heureuse nuit de sa vie :

> — J'ai senti la présence de l'ange. Je n'ai pas eu un amour de brute, tout lyrisme et musique.
> Ce me fut une nuit d'enivrement religieux, une nuit pleine de Dieu, une nuit de résurrection, mes Pâques, le sommet des béatitudes terrestres, plus un grand feu jeté par les autres. Je sentais une sorte d'épouvante que Dieu daignât

> s'occuper de moi individuellement. Une fulguration à moi destinée, portant mon nom et mon adresse, traversant tous les déterminismes, perçait mon cœur au point juste. Le grand texte classique : « Telle goutte de sang pour toi », je le transformais : « Pour toi, telle étincelle du buisson ardent. » Même les mots qui l'appelaient elle seule rendaient le son de Dieu : « Tu m'as ravi le cœur, ma sœur fiancée, d'un seul de tes regards, d'une seule des perles de ton collier... Détourne de moi tes yeux, car ils me troublent... » Naturellement, j'écartais les plus violents, les moins prononçables du *Cantique*... (II, 474-475).

Mais ce bonheur ne sera pas long. Tuberculeux, il renonce à sa « fiancée ». Alors le désespoir s'empare de lui, tente de refermer ce cœur que l'amour humain avait ouvert. Sa sympathie pour les solutions chrétiennes, accentuée pendant les mois de son idylle, recule et faiblit, « tant par brusque indifférence générale à sa vie antérieure que par répulsion positive et violente contre tout ce qui prétendait plus ou moins se substituer à son bonheur perdu » (II, 415).

> — Dans ce débat entre le Dieu catholique et moi, disait-il à Largilier, j'ai toujours fait en sens arrière à peu près le même nombre de pas qu'en avant. Trois mois de la vie des miens m'ont porté assez près de ses sanctuaires. La grande houle de mon bonheur m'avait jeté sur leurs seuils. La douleur m'a repoussé aux zones glacées (II, 482).

Malgré tout, Anne fut pour Augustin « ange », messagère de conversion, sans le savoir peut-être. Sa brève apparition sur la route pénible d'Augustin devait avoir dans l'âme de notre héros un prolongement inespéré. Ange de son bonheur d'abord, elle devint bien vite celui de sa grande douleur. Et cette douleur, nous le verrons plus loin, Augustin finira bien par l'accepter avec tout son terrible poids, apprenant à se détacher de l'amour terrestre qui passe pour se fixer irrévocablement dans l'amour divin.

c) *L'ami*

Parmi les personnages du roman de Malègue qui exercent une influence sur l'évolution religieuse d'Augustin, il va sans dire qu'il faut mentionner son ami Largilier. C'est lui, en effet, le « confident » des heures tragiques, qui va être dans la conversion d'Augustin l'instrument immédiat de la grâce divine.

Cette amitié s'était nouée dès la première année de « cagne ». Puis Augustin, retardé d'une année, avait retrouvé Largilier à la Normale. Voici le portrait que Malègue nous fait de l' « ami ».

> Au groupe catholique, une personnalité dominait et de haut. C'était Largilier, élève de seconde année, émigré des mathématiques à la section de physique et de chimie. Augustin l'avait retrouvé dès la première réunion annoncée par la petite affiche traditionnelle des rentrées. Il avait revu ses yeux bleu de lin, curieusement lointains et idéalistes, en retrait des spectacles immédiats, réservés pour des technicités très élaborées. Mais le sourire les rendait pénétrants et doux, les mettait avec tout interlocuteur, malgré d'immenses différences de culture, sur un plain-pied fraternel. Ses cheveux blonds coupés ras lui faisaient une coiffure de frère convers. Debout dans sa blouse de scientifique, il posait sur la table ses deux poings fermés aux poignets osseux. Il exposait ingénument des boutons de manchettes pauvres (I, 246).

Pour Augustin, qui venait d'essuyer le premier assaut de sa crise « loisiste », la compagnie intellectuelle de Largilier était « une grande paix et un repos moral » :

> Il était un exemple de la plus aiguë et la plus ferme intelligence qui, sachant l'existence des difficultés en apparence mortelles, ne s'en troublait pas, vivait néanmoins pleinement de Dieu (I, 248).

Amitié profonde ! Augustin y pensait, sur la fin de sa vie, lorsque Largilier vint le trouver dans sa chambre de sanatorium. Il l'avait « passionnément aimé » (II, 468). Il n'y a donc pas à s'étonner qu'Augustin, malgré l'isolement volontaire dans lequel il s'était retiré durant sa crise, ait tenu Largilier

au courant de son évolution intellectuelle. La plupart du temps, les préoccupations bibliques formaient le sujet principal de leurs conversations. Plus d'une fois, Largilier avait tenté, mais toujours sans succès, de montrer à son ami les écueils de l'exégèse biblique pour le non-spécialiste. Largilier n'ignorait nullement l'existence des problèmes critiques, mais il laissait aux spécialistes le soin de leur apporter une solution :

> Je ne suis ni spécialiste, ni hébraïsant. Mais des catholiques le sont pour moi, d'une autorité scientifique tout à fait égale à celle de leurs adversaires. Tout cela est très simple (I, 314).

Quoi d'étonnant que leurs conversations sur ces sujets bibliques aient abouti souvent à des impasses ! Avec beaucoup de délicatesse alors, Largilier détournait la discussion vers autre chose. A quoi bon

> prolonger enquêtes et insistances sur ce cœur ulcéré ? Il avait déjà dû se dire tant de choses à lui-même !... Une compétence en sens inverse, précise et détaillée, le jeune savant n'en avait pas à lui opposer. Qu'elle fût au surplus inutile en ce moment même à Augustin, la preuve en était faite (I, 319).

Malgré l'impossibilité de s'entendre sur ce point, Augustin appréciait fort une amitié qui lui était un réconfort au milieu de ses tourments intérieurs. Nous avons déjà évoqué cette fameuse nuit où, surpris en larmes dans sa turne de l'Ecole Normale, Augustin se tourna vers Largilier avec un grand signe d'abandon, sans chercher à s'essuyer la figure :

> — Devant toi, mon vieux, ça m'est égal (I, 358).

Malheureusement, les différents buts envisagés par les deux amis dans leurs études, l'attitude nouvelle prise par Augustin sur le plan religieux, et sans doute aussi l'entrée de Largilier dans la Compagnie de Jésus, allaient quelque peu modifier leurs relations :

> L'écart intellectuel grandissait entre les deux amis. L'immense ésotérisme des sciences contemporaines étendait entre eux un espace dont Augustin se rendait compte qu'il ne le fran-

chirait pas. Jamais plus de profondeur et de respect ne s'était mêlé à une amitié. La grande crise de sa foi l'avait attiédie. Non de son côté à lui, Largilier, mais parce qu'Augustin enveloppa dans la même rancune les disciplines religieuses et ceux qu'il avait aimés avec elles (II, 468).

Malgré cet éloignement progressif, il semble que Largilier ait continué à exercer indirectement son influence sur Augustin. Et lorsqu'il le retrouvera à Leysin, ce sera véritablement en ami qu'il l'abordera. Il est intéressant de noter que tout l'itinéraire du retour d'Augustin à la foi se trouve comme tracé d'avance, point par point, dans les conseils que Largilier donnait à son ami, avant la grande crise déjà. Augustin s'en était souvenu, sans y attacher d'importance, durant sa nuit tragique : penser aussi avec son cœur, considérer Dieu comme une donnée, le chercher dans l'âme des saints (I, 339), apprendre à utiliser la douleur, matière première de la sainteté (I, 342), savoir ignorer (I, 345). Lorsque Augustin aura fait des efforts pour mettre ces conseils en pratique, il sera déjà bien près de recouvrer la foi.

Fort de cette vieille amitié, demeurée vive malgré de longues années d'absence, Largilier va pouvoir jouer son rôle décisif : « Jacob et l'Ange » : tel est le titre du chapitre où Malègue nous fait assister au débat suprême qui se terminera, pour Augustin, par le triomphe de la foi. Cette allusion au mystérieux récit de la Genèse [1] nous montre clairement que, dans la pensée du romancier, c'était bien Largilier lui-même qui devait être cet « ange » promis à la bonne volonté d'Augustin : « Dieu enverrait plutôt un ange » (I, 358). Certes, nous avons vu que Dieu a déjà envoyé d'autres « anges » sur la route d'Augustin : sa mère, Christine, Anne de Préfailles. Leur rôle fut de préparer les chemins de la grâce, dont Largilier sera le porteur.

Mais n'anticipons pas le moment de la conversion. Il nous faut d'abord considérer comment, en brisant sa vie et tous ses

[1] *Gen.*, XXXII, 24-32.

motifs de vivre, les deuils et la douleur ont montré à Augustin l'obligation de conquérir un nouveau pôle pour ce monde où il ne se retrouvait plus (II, 479).

3. Le rôle des événements

a) *Les deuils, ou la rencontre de la mort*

Au moment où il abandonnait ses croyances, Augustin se figurait prendre à jamais congé des problèmes éternels. Mais les événements devaient bientôt se charger de les lui rappeler. Ce fut la mort de son père qui laissa dans sa vie le premier vide cruel. La question se posa, pressante, avide d'une réponse, à son esprit désemparé : retrouverait-il son père dans l'autre monde ?

> Pour lui personnellement, il eût accepté l'extinction des feux après la comédie, la destruction de l'épiphénomène, le coup de balai aux sanctions manquées et aux désirs faillis... En ce qui le concernait, il acceptait le néant. Mais non pas pour ceux qu'il aimait. Non pour cette extension de son âme qu'étaient les siens (II, 31).

Il lui fallait donc bien admettre que « rien n'était fait dans la science de la vie, tant qu'il restait à y intégrer la mort » (II, 31). La maladie de Bébé allait du reste, une fois de plus, remettre Augustin en face du grand problème. Méningite tuberculeuse ! Il sait que le mal ne pardonne pas : l'enfant de Christine est condamné. A-t-on raison, se demande-t-il, de cacher la terrible vérité à la jeune maman qui espère toujours ?

> Combien de temps l'horreur de savoir et la frénésie d'espérer l'aveugleraient-elles ? Combien durerait le doux et précaire tampon du mensonge ? On pouvait le rapetasser, l'épaissir de simulations et de vraisemblances, le doubler de molleton, le poser sur les yeux contre la lumière et sur le cœur contre les coups de couteau. Quel enfantillage ! Un jour arriverait bien où, fatigué, insuffisant, percé par le frottement quotidien des choses dures, il laisserait finalement passer le regard pur et simple de la mort (II, 231-232).

Cette intrusion de la mort au moment où allait se réaliser son rêve d'amour jetait Augustin dans une « obscure fureur » (II, 233). Il retrouvait « presque intacts, à peine effrités par la mémoire », ces moments de bonheur qu'il venait de vivre, annonciateurs des « suprêmes réalisations terrestres » et de la « plénitude d'un paradis humain ».

> Et même Dieu s'y joignait, accepté, ayant longtemps frappé aux portes, trouvant la clef enfin, apparaissant comme à l'heure et dans la mesure choisie par l'Homme, prolongeant le paysage de sa vie, l'ennoblissant d'éternité (II, 234).

Tel eût été le bonheur d'Augustin sans le « choc de la mort et la longue stupeur écrasante » qui s'ensuivit (II, 240). A l'idée du trouble qu'allait bientôt jeter le deuil dans le cœur de sa sœur et de sa mère, il n'avait qu'un désir : sauver ce paradis qui se perdait, chercher pour lui-même une consolation dans son amour. Lui ne mourrait pas, « il restait vivant, et son bonheur vaincrait cette horreur un jour ou l'autre ». Tentation d'écarter la pensée de la mort de ses préoccupations par la réalisation, coûte que coûte, de son rêve terrestre ! Mais « ce partage d'avec les siens, cette impression de refuge dans les hauteurs, lui fut intolérable » (II, 253).

Il voyait bien qu'il ne pourrait se défaire du problème si solidement crocheté à sa pensée. Ce n'est pas l'ivresse née du bonheur humain qui l'en détacherait, et il n'ignorait pas l'impuissance de l'exégèse moderniste à expliquer quoi que ce fût dans ce domaine. En face du problème de la mort, la question biblique subissait son premier assaut et cédait peu à peu du terrain :

> Il se sentait lassé profondément, jusqu'aux moelles, de tout ce qui ressemblait à la question exégétique... Elle ne pénétrait pas au soubassement des choses. Elle ignorait la métaphysique de l'Eternité et toute métaphysique... Elle était muette sur la mort (II, 276).

Il est important de noter ce tournant dans l'évolution de la pensée d'Augustin, si l'on veut comprendre le sens de

sa future conversion : éloigné de la foi par les difficultés, à son avis irréductibles, nées de la critique biblique, Augustin fut comme jeté au devant des problèmes religieux les plus graves auxquels il n'avait jusqu'ici guère songé : ceux de la souffrance et de la mort. Ce tournant ne signifie nullement le passage de l'intellectuel au sentimental, mais le passage d'un aspect philosophique de la foi à un autre.

> Les préoccupations religieuses se retrouvaient là. C'était pour elles le moment des moments. Elles jouaient leur jeu. Obsédantes comme jadis, mais en d'autres cantons de l'universelle inquiétude, errant sur d'autres plages : le royaume des fins, de la mort et de l'éternité... L'éternel problème des fins le fixerait comme un grand visage jusqu'à ce qu'il réponde (II, 331).

Au milieu de toutes ces angoisses métaphysiques, Augustin voyait en sa mère l'exemple de la sérénité chrétienne en face de la mort. N'était-ce pas la réponse qu'il attendait ? Si seulement il savait la saisir !

> Ce n'était même pas le mot sérénité qui convenait pour cette attente de la mort. Il était trop poétique, trop endimanché. Il différait trop des modestes sentiments quotidiens. Cette attente de la mort, d'une telle simplicité, et si calme, ressemblait à toutes les autres attentes, celle de la nourriture, celle du coucher, celle du lendemain qui suivrait la nuit ! A la suite de la pauvre malade, Augustin s'y sentait pénétrer de plain-pied, tout naturellement. Il lui semblait qu'elle fût assise sur sa chaise d'église, un peu en avance pour la messe, en un recueillement mêlé de repos. Bientôt la clochette sonnerait ; elle s'agenouillerait ; elle entrerait dans les formes réfléchies de la prière. Cette attente de la mort n'était-elle pas ainsi ? N'en pouvait-on parler avec elle comme elle en parlait elle-même ? Cette vieille femme cheminait d'un rythme si doux sur le morceau de chemin qui lui restait encore, qu'elle ne risquait guère de forcer, à cause de cette promenade au soir tombant, les battements de son cœur (II, 322-323).

Mme Méridier était de ces âmes auxquelles Dieu est « calmement et naturellement doux », de ces âmes qui ne perdent

jamais « le sentiment de la paternité de Dieu » (II, 358). La pensée de la mort lui était familière, nullement angoissante, puisqu'elle signifiait pour elle « la présence de Dieu pour dans quelques heures, le plus grand des sacrements » (II 362).

Une séparation, oui, mais seulement passagère :

> — Qu'est-ce que quelques années ?... Rien ne dure longtemps. Nous serons tous réunis un jour dans la vue de Dieu, avec ton pauvre père... Tu verras... (II, 367).

Le moment où l'on s'apprête à voir Dieu n'est-il pas le plus important de la vie ? Peut-être Augustin commençait-il à le mieux comprendre en voyant le recueillement de sa mère aux derniers instants :

> Pour la première fois depuis cinquante ans, elle ne pensait pas à ses enfants, ni à son mari, ni à aucun des siens. Elle était libérée d'eux, rendue à elle-même, plongée dans un impénétrable repos, proie du terrible demi-sourire funèbre. Il fallait que ce qui l'occupait en ce moment fût bien l'essentiel pour rejeter à l'accessoire et au dédaigné les plus absorbants amours de sa vie (II, 377).

Son neveu mort, sa mère morte, Augustin, dans son double deuil, se sentait seul, écrasé. Salutaire solitude ! Elle lui donnait le temps de réfléchir sur la seule Présence qui pût vraiment la combler :

> Si le face à face avec Dieu est le rapport essentiel, sans Dieu tout est solitude. Dès qu'on a compris cela, tout ce qui n'est pas Lui vous laisse radicalement, incurablement solitaire. Il l'eût été partout, dans les foules, dans les grands bonheurs, sous tous les bouillonnements de la vie, dans l'ignorance même de cette solitude. La mort ne faisait que la mettre en lumière, mais elle existait avant. Elle était consubstantielle à l'Etre (II, 379).

Certes, ces pensées qui préoccupaient Augustin au milieu de son deuil n'étaient pas encore pour lui des certitudes acquises, mais elles nous montrent dans quel sens il orientait la recherche de ses solutions. Ce n'est qu'après avoir retrouvé Dieu dans

l'humilité qu'il pourra découvrir l'unique réponse au problème de la mort et attendre, dans la sérénité chrétienne, qu'elle vienne le délivrer de sa douloureuse vie.

b) *La douleur, ou le « grand scandale »*

La douleur ne rapproche pas toujours les hommes de Dieu. Les grandes souffrances ont souvent comme effet immédiat un obscurcissement passager du sentiment de la paternité de Dieu (cf. II, 414). Faut-il dès lors nous étonner que la souffrance soit loin d'être une aide pour l'incrédule en quête de la foi ?

Dans son roman, Malègue fait entrer Augustin dans une voie particulièrement douloureuse au moment même où le bonheur né de son amour pour Anne et l'exemple magnifique des siens l'ont conduit pour ainsi dire au seuil des sanctuaires. Il semble que d'un seul coup cet acheminement vers Dieu s'interrompt et que tous les progrès se trouvent anéantis. A son ami Largilier, Augustin confie ce qu'il constate en lui : la douleur l'a repoussé aux « zones glacées » (II, 482), aux « mécanismes impassibles du monde » (II, 483).

« La douleur, c'est le grand mot et le grand scandale » (II, 483). Scandale de la coexistence de ces notions : un Dieu paternel, une création qui souffre. Si Dieu est bon, s'il est Père, pourquoi nous laisse-t-il ainsi en proie à la douleur ? Quel sens donner à ce phénomène obscur ? Voilà le problème qui maintenant sollicite Augustin. Nous avons déjà fait une brève allusion au fait que sa pensée subit une sorte de décalage, de glissement : le problème biblique qui tenait jusqu'ici le premier plan de ses préoccupations religieuses passe peu à peu au second, pour être remplacé par celui de la douleur, plus intimement vital (cf. II, 447, 449). Ce ne sont plus les objections de la critique moderniste qui tourmentent Augustin, mais les difficultés qu'il éprouve à reclasser ses motifs, à donner un pôle à cette vie douloureuse qui lui reste

encore à vivre. S'il pouvait seulement « sentir suprême ce que sa pensée juge suprême, l'angoissante question du reclassement de ses motifs se trouverait résolue. Mais il ne pouvait pas » (II, 442).

> — Trouve-moi un motif qui transcende mes dernières semaines, ou mes derniers mois... (II, 480).

Ainsi suppliait-il son ami Largilier.

L'influence négative de la douleur, ce rejet « aux zones glacées », ne sera heureusement que passager. Par le fait même de ce glissement des points de vue, la douleur va jouer bientôt un rôle plus positif. Eclairé par son expérience personnelle, Augustin comprendra qu'il y a des problèmes plus intimement liés à la vie que celui des questions exégétiques. Psychologiquement, Malègue a bien vu, à notre avis, le rôle important de cette crise d'ordre sentimental, dont les répercussions se feront sentir dans toute l'attitude intellectuelle à venir d'Augustin : « Dans un esprit formé aux méthodes positives actuelles, écrit-il à un correspondant, le sens religieux, les intuitions préalables... entreront en lui par effraction sentimentale violente (une fissure intellectuelle est inefficace) et ensuite par la contagion d'un modèle qu'apporte le *saint*[1]. » La douleur aura donc tout d'abord pour résultat de faire admettre par Augustin les faits qu'il néglige ou les influences qu'il repousse. Il sentira dès lors fortement le besoin de trouver un sens à cette douleur, la nécessité d'orienter sa vie vers un pôle précis. Insensiblement, l'exemple de sa mère et de sa sœur va le disposer à chercher ce pôle où elles-mêmes le trouvent, et c'est dans cette même ligne que va le guider Largilier, en l'invitant à porter ses regards sur ceux que toute douleur laisse calmes :

> — Aucun saint ne s'en est inquiété ni laissé distraire. Ils vivent d'elle, ils la sollicitent. Quelle autre mesurerait leur amour ? Atteindre Dieu par la voie des joies, on s'y heurte

[1] *Appendice posthume*, pp. XXIV-XXV.

à trop de concurrences. Par celle des douleurs, on l'y trouve pur et seul.
Augustin se remémora sa vieille formule : « Douleur, matière première de la sainteté. »
— Mon âme n'est pas de cette sorte, fit la voix excédée, et c'est de moi qu'il s'agit.
— Ce n'est ni de toi, ni d'eux, ni d'aucun en particulier. Il s'agit de chercher, sur les données les plus claires, les traces de Dieu dans l'âme humaine. Si tu n'es pas un saint, tu sais reconnaître une vie de saint, quand elle t'est présentée. Tu n'es pas renfermé dans ton habitat propre. Tous les novices ont l'œil sur l'effigie des saints, tous les saints sur l'effigie du Christ (II, 484).

Le Christ, sa divine Humanité, le mystère de l'Incarnation, voilà bien de quoi fournir la plus lumineuse solution au problème de la douleur !

— Tous les mécanismes impassibles du monde, rien n'est plus facile que d'en croire Dieu absent. Ils ont cependant été supportés par lui, en fait, à une certaine heure du temps humain, historiquement, devant des yeux de gens qui ont vu, sous des poings qui ont frappé, et des bouches qui ont craché. Dieu s'est infligé, dans leurs inadaptations et leurs injustices, tous les déterminismes de la terre, la passion, la souffrance, la mort, avant de nous les imposer, dit Largilier (II, 484).

Augustin écoute, tout émotion et respect, cette méditation du jeune religieux, où s'entrelacent « si curieusement le déterminisme expérimental et le donné divin, les causes secondes et l'éternité » (II, 486). Largilier « parle de la douleur subie par Dieu-démonstrateur, imposée par Dieu-législateur ».

Du point de vue théorique, la coexistence de la douleur et de la paternité de Dieu, comme l'origine de l'énergie, comme la pénétration de la matière dans la conscience, et leur existence même, à l'une et à l'autre, constituait l'une des données primitives de l'univers : pas plus obscure ni pas moins. Mais pour des âmes pénétrées du Christ-Dieu, cette coexistence sort des préoccupations pratiques autant que des atteintes : c'est un problème mort (II, 487).

Puis il conclut :

> J'ai entendu d'un ex-athée cette formule singulière : « Sans le Christ, j'aurais la haine de Dieu. » Qu'il me garde de ce blasphème dont je devine toutefois les racines. Loin que le Christ me soit inintelligible, s'il est Dieu, c'est Dieu qui m'est étrange, s'il n'est le Christ (II, 487).

Tout cela frappe vivement Augustin, d'autant plus qu'il a lui aussi jadis senti « son cœur sollicité par la sainte Humanité de Jésus » (II, 487). Largilier connaît son ami : il lui marque à bon droit, note P. Doncœur [1], le passage du Christ à Dieu. *Nemo venit ad Patrem, nisi per me* [2]. Et Augustin de conclure pour lui-même, en songeant aux difficultés exégétiques de naguère :

> La nature humaine de Jésus, subissant les déterminismes que sa nature divine avait elle-même institués, se soumettait au mécanisme social des expositions historiques lacunaires. Curieux pont suspendu entre la douleur et la question biblique, les entrelacs des lois positives le supportaient comme des filins (II, 487).

On voit ici comment cette solution du problème de la douleur, solution à laquelle Augustin n'est plus très loin de donner son adhésion, projette d'elle-même une nouvelle lumière sur les problèmes exégétiques. « La douleur, note Malègue dans sa correspondance, était le seul moyen de démanteler en Augustin l'inertie d'habitudes intellectuelles en retard sur de profonds états d'esprit déjà depuis longtemps préparés et qu'elles menaçaient de ne jamais rejoindre. Par la brèche ont passé des apports nouveaux. Eux aussi ont pris, selon leur loi, forme intellectuelle. Ils ont éclairé à la fois ses points de vue exégétiques et sa vision du monde. Mais encore fallait-il qu'ils fussent « apportés ». L'intelligence se contente de mettre en forme pensable des données qu'elle ne crée pas [3]. »

Tel fut donc l'apport de la douleur à l'acheminement d'Augustin vers la foi : elle a développé en lui ce sens

[1] Doncœur Paul, *loc. cit.*, p. 99.
[2] S. Jean, xvi, 6.
[3] *Appendice posthume*, p. xxv.

religieux qui l'avait quitté, elle a formé ces « préalables indispensables, faute de quoi toutes ses conclusions pencheront nécessairement sur l'autre versant intellectuel, vers les autres préalables [1] ». Car, ainsi que le notera plus tard Augustin, « il y a toujours du préalable : Dieu ou la terre » (II, 510).

Ce préalable, une fois acquis, Augustin n'aura plus de peine à imiter l'exemple des saints, à s'éclairer d'une « référence aux âmes suprêmes [2] ». Il n'aura plus grande distance à franchir sur le chemin de Dieu ce jour où, parlant de sa sœur Christine, elle aussi une de ces « âmes suprêmes », il pourra dire : « Je ne suis pas sûr que mes pensées, au fond, ne soient pas les siennes » (cf. II, 493).

A cet instant, « sa conversion doit être chose très simple et elle l'est [3] ».

[1] *Appendice posthume*, p. XXV.

[2] MALÈGUE JOSEPH, lettre citée par Yvonne Malègue, *op. cit.*, p. 33.

[3] *Appendice posthume*, p. XXV.

Voici en complément quelques pensées de Malègue sur le problème de la douleur, tirées de l'*appendice posthume*, pp. XXVI ss. : « La douleur est un phénomène trop profond pour qu'il n'ait pas le droit à l'obscurité. Il est trop lié à la nature intime de la vie, qui est obscure. Aucune œuvre de Dieu n'est claire, ni l'origine et l'essence de la matière, ni celle de la vie de l'esprit, ni aucun des problèmes qui s'énoncent en termes de cause première. Toutes les clartés de l'homme sont à la taille de l'homme dans la sphère d'action de l'homme, c'est-à-dire dans la lumière expérimentale des causes secondes. Les questions d'essence, d'origine, de fin, sont hors de prises de cette clarté. Seule nous est donnée l'assurance : 1° que du couple paternité de Dieu-douleur, c'est le premier qui est le réel, c'est le second qui est l'apparence (nous ne savons pas comment), et 2° qu'une profonde justice (nous ne savons pas laquelle) est enclose dans cette douleur. Nous marchons sur une petite route claire entre deux gouffres ténébreux mais qui ne nous font plus peur.

Et ensuite ! Toutes ces difficultés laissent les saints calmes. Elles n'en sont pas pour eux. Elles sont la seule manière de donner à Dieu cette héroïque preuve d'amour qu'est la sainteté. Je ne mets même pas à part les grandes tentations d'obscurité qui sont moins un phénomène intellectuel qu'une autre sorte de douleur. Leur vie se passe comme en une chambre éclairée d'une source lumineuse elle-même invisible. Le plus grand progrès que nous puissions faire en cette question est de nous placer, pour la voir, non sous notre lumière mais sous celle du saint. Si nous-mêmes ne sommes pas des saints, cette imitation de la sainteté au moins nous est possible, et même demandée. Elle est notre part dans la communion des saints. Il faut bien nous habituer à ce que celle-ci ne soit pas continuellement unilatérale et que nous n'ayons toujours qu'à y recevoir. »

4. La victoire de la grâce

Sous l'influence des différents facteurs que nous connaissons, Augustin a été ramené au seuil de la vie divine. Nous venons de dire que sa conversion doit être maintenant une « chose très simple ». Mais pour franchir ce seuil, il faudra nécessairement l'action de la grâce. Ce qui fait que l'on croit, en effet, ce ne sont pas les efforts humains, ni les discours persuasifs des plus grands apologistes de la foi, c'est tout simplement la grâce, docilement acceptée par un cœur humblement préparé à la recevoir.

La foi ne peut être la conclusion d'un syllogisme. Surnaturelle dans son essence même, elle repose en Dieu, comme le rayon de soleil repose dans le soleil et vient toucher la terre. Le « rayon » de la foi pénètre dans l'âme qui s'ouvre à lui : la lumière est alors dans l'âme, mais elle n'est nullement produite par elle. La préparation humaine consistera donc avant tout à écarter les écrans qui pourraient s'interposer entre l'âme et le rayon de la foi.

Une préparation progressive, comme celle à laquelle nous venons d'assister en suivant Augustin pas à pas dans sa recherche, est elle-même l'œuvre de la grâce prévenante. Celle-ci, nous l'avons constaté, se cache sous le couvert de mécanismes naturels et explicables, mais elle reste une réalité surnaturelle, donc impalpable et inexplicable sur le plan naturel. La grâce, note Malègue dans *Pénombres*[1], se sert des circonstances sociales ou autres qui sont l'œuvre des hommes. Elle en est le sens interne ; elles en constituent l'instrument et, dans une certaine mesure, le voile. Par elles, si la grâce agit, la grâce aussi échappe aux regards. La forme sous laquelle Dieu nous tend la main est celle même qui rend cette main invisible.

A qui et à quoi Augustin doit-il toutes ces prévenances de Dieu ? Dans l'histoire des conversions, on ne saura jamais, ici-bas, l'exacte portée de la prière des fidèles. Ce qui est

[1] *Pénombres*, p. 99.

certain, c'est que l'Eglise considère toujours la prière comme un des plus efficaces leviers de conversion. Ce facteur ne peut s'analyser, mais on pourrait citer maints passages du roman de Malègue où il y fait allusion. Dans sa reconquête de la foi, Augustin était soutenu non seulement par l'exemple, mais aussi par la prière des siens. Ainsi, lorsque au point culminant de son drame il pensait à sa mère, il se disait

> qu'elle ferait des prières et des pénitences pour le « fils de tant de larmes », adressées à l'autre Augustin, le grand, son « Saint Patron »... Ce terrible prénom aussi, sur ses épaules (I, 356).

Si la simple préparation de l'âme à l'adhésion aux mystères divins est déjà l'œuvre de la grâce, à plus forte raison l'adhésion elle-même. « Bien que la foi ne soit pas un mouvement aveugle de l'âme, personne ne pourrait cependant adhérer à la prédication évangélique de façon salutaire (*sicut oportet ad salutem consequendam*), sans l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit, donnant à tous la suavité de consentir et de croire à la vérité [1]. »

Cette grâce décisive qui portera l'homme à accepter la foi ne se présentera que rarement sous une forme éclatante et irrésistible. Au contraire, laissant la liberté humaine intacte, elle devra s'acquérir souvent au prix d'un « combat ». C'est cette idée que veut illustrer Malègue par le titre du chapitre : *Jacob et l'Ange*. De ce combat, l'homme ne sortira vraiment vainqueur que s'il se laisse vaincre par la grâce.

Largilier, jouant le rôle de l'Ange, a commencé par mettre son « adversaire » en contact avec le mystère de Jésus car, en bon apologiste, il sait que « c'est précisément à l'endroit où le mystère de la révélation divine atteint sa plus grande profondeur, à savoir en Jésus-Christ, que sa crédibilité rationnelle va devenir du même coup plus éclatante : c'est là que va se livrer la suprême bataille, où les hommes

[1] Concile du Vatican, Sess. III, c. 3, Denzinger, nº 1791.

pourront être mis en demeure d'être raisonnables en croyant à la folie d'un Dieu fait homme pour les sauver, ou d'être déraisonnables en s'en détournant [1] ».

« La suprême bataille ! » Oui, car il faut détruire les « inerties des vieilles incroyances ». A celui qui, malgré son esprit éclairé, a encore le cœur indécis, il faut donner la « chiquenaude suprême » qui lui manque pour s'élancer vers les hauts lieux où Dieu l'appelle (cf. II, 491). Je pense ici au récit de la Genèse : « Voyant qu'il ne pouvait le vaincre, il (l'ange) le toucha à l'articulation de la hanche, et l'articulation de la hanche de Jacob se démit pendant qu'il luttait avec lui ! [2] » N'est-ce pas un peu la « chiquenaude » qui va hâter la fin du combat ? Largilier, avec une sainte audace, cite à Augustin l'exemple du Curé d'Ars : « Mon ami, commencez par vous agenouiller ici et confessez-vous » (II, 494).

> Augustin sentit bouillonner un immense trouble, une tempête de colère et de pitié, et presque le recommencement de son ancien vertige.

Il se débat ; comment Largilier peut-il lui demander de se confesser « sans la foi au sacrement », sans préparation ?

> — Sans la foi au sacrement (réplique celui-ci), mais non sans foi quelconque puisque tu désires Dieu avec une partie de ton cœur quoique non pas avec ton cœur tout entier... Ton profond désir, que ta pensée déforme, par fausse pudeur, par manque de sincérité simple dans l'aveu de tes poussées intérieures, par crainte d'un réel trop beau, eh bien ! je ne dépasse rien en t'affirmant que Dieu l'agrée comme préparation (II, 495).

Il faut bien que l'intelligence passe par le cœur pour arriver à la « donnée » du Christ-Dieu. Don de Dieu, la foi n'est accordée qu'à la condition que la raison laisse la priorité à la « charité » au sens de Pascal [3].

[1] Journet Charles, *Vérité de Pascal*, Saint-Maurice, 1951, p. 182.
[2] *Gen.*, xxxii, 25.
[3] Cf. Suberville Jean, *loc. cit.*, p. 432.

Augustin sent bientôt qu'il lui faudra céder à l'appel de la grâce. Suffoqué de silence, il est trop écrasé pour répondre.

> Tout refus s'appuyait sur une résistance déjà fléchissante et que des complicités minaient au fond de lui. D'autres forces en lui, malgré lui, trahissaient ; un murmure spontané, presque audible, chuchotait : « Hors des rives, en pleine eau, hors des rives, en pleine eau », par répétitions continues et tenaces, diminuant chaque fois la distance entre lui et l'invraisemblable. En même temps, un autre éclairage, une sorte de jour intérieur, des rayons partis d'un foyer nouveau regroupaient ses points de vue et même toute son âme. La stupeur d'Augustin venait de cet envahissement lumineux. Il n'était pas purement dogmatique, ni doctrinal. Il était autre chose : une approche très longue et terrifiante, agréée enfin. Elle quittait tous les voiles. On en parlait ouvertement. Elle n'effrayait plus. On voyait grandir et se préciser la couleur orange et noire qu'elle envoyait au-devant d'elle, par delà les porches de la mort (II, 495-496).

Cœur « contraint et consentant », Augustin obéit à l'extraordinaire invitation de son ami. Il se confesse. Tout lui devient « secondaire, remplissage, manière de combler un discret et écrasant silence ».

> Une présence le dominait, différente de toute réalité terrestre, Reine de l'Etre, donnée dans le temps, transcendant tous les temps, à laquelle il confiait à la fois sa pauvre âme infiniment lasse et les morceaux rongés qui restaient de sa vie (II, 497). Dès la fin de l'aveu, la Présence qui l'opprimait augmenta sa douceur violente. Les mots latins de l'*Absolvo* le heurtèrent comme des balles. Agenouillé, il se prosterna en pensée, ... écrasé, d'un anéantissement sans nom. Il était le grain de sable des textes bibliques... Il put encore murmurer : « preuves expérimentales. » Et aussi : « Moi qui demandais un centre pour ma vie... » Perdu dans cette puissante douceur, il cessa bientôt de se demander quoi que ce fût (II, 498-499).

N'allons pas donner à cette dernière phrase un sens fidéiste ou quiétiste ! Il n'y a pas ici la trace d'une capitulation de l'intelligence : la lumière de la foi retrouvée, regroupant tous

les points de vue d'Augustin, lui a donné du même coup un centre, un pôle pour sa vie, il n'a plus besoin d'en chercher.

De ce combat si rude, Augustin sort vainqueur et vaincu à la fois, inondé d'une grande paix. Et comme il récite l'acte de charité que Largilier lui a imposé en pénitence, il se laisse « pénétrer par la présence de Dieu, cette chose si simple » (II, 500). La parole de Jacob prend aussi pour Augustin un sens précis : « J'ai vu Dieu face à face, et ma vie a été sauvée [1]. »

Ce que ni Augustin, ni rien de créé n'eût été capable d'accomplir, la grâce l'a fait : par son action insaisissable, inexplicable, mais combien efficace, elle a détruit les incertitudes de cette âme perpétuellement inquiète. Elle a transformé Augustin, en qui, plus qu'un simple personnage de roman, nous pouvons voir un symbole éloquent, et l'on pourrait presque dire vivant, de toutes ces âmes inquiètes que Dieu conduit vers la paix par de mystérieux chemins.

[1] *Gen.*, XXXII, 30.

CHAPITRE IV

Valeur apologétique d'Augustin

1. Les problèmes posés par Augustin sont-ils résolus ?

Augustin n'est pas retourné à Dieu par le chemin qui l'en avait éloigné : on en a conclu que Malègue, en déplaçant le centre de gravité du roman sur le problème de la douleur, capitulait en quelque sorte en face des questions exégétiques. On a reproché au romancier — il le constate lui-même [1] — de ne donner à la question de l'accord entre la foi et l'exégèse, qu'une solution « fidéiste et sentimentale ». Et l'on a interprété ainsi sa pensée : « Cette question est rationnellement insoluble, et les seules possibilités qui s'ouvrent à nous sont celles que nous fournit le sentiment. Ou si l'on veut, les récits bibliques sont vrais parce que nous désirons qu'ils le soient. »

Malègue se défend contre ces accusations dues à une interprétation erronée de ce qu'il appelle le « préalable », c'est-à-dire les intuitions qui servent de matière première à l'intelligence : intuitions sensibles et intuitions morales, fournies par le « cœur », au sens de Pascal (« l'amour de Dieu direct, l'attrait de Dieu, la passion de Dieu », ou sur un plan un peu inférieur, « le désir de donner un sens à la douleur, de dominer la mort et de l'intégrer dans les permanences », etc.).

Pour Malègue, tout cela « préexiste au fond de nous préa-

[1] Dans l'*Appendice posthume* et dans la conférence, en partie inédite, publiée en appendice de cette étude. Les citations du présent chapitre en sont tirées, sauf indication contraire.

lablement à l'œuvre de l'intelligence ». On a toujours à faire, dit-il, qu'on le veuille ou non, à une intelligence préformée. Il est légitime de faire usage de cette préformation, qui n'exclut nullement le travail de l'intelligence, mais le soutient, l'oriente et l'éclaire.

Un exemple illustrera cette idée :

Pour être vraiment historien, il ne suffit pas de savoir classer avec soin des documents minutieusement rassemblés, il faut aussi les mettre en valeur. Pour cela, la meilleure des méthodes ne pourra être satisfaisante que si celui qui l'applique est en même temps servi et guidé dans son travail par ce qu'on appelle communément le sens de l'histoire. La science pédagogique non plus ne rend pas nécessairement pédagogue celui qui la possède. Et dans tous les domaines de la science, que de découvertes ont vu le jour grâce à l'intuition géniale d'un savant qui a pressenti telle ou telle solution avant même de pouvoir la démontrer par le travail de son intelligence !

S'il est légitime d'user de ces intuitions préalables dans les cas précédents, serait-il raisonnable d'ignorer celles qui se présentent lorsqu'il s'agit de chercher la réponse aux questions posées par l'inquiétude métaphysique des hommes ? Il va sans dire que nulle part ces intuitions ne pourront avoir force de preuve. Jamais les vérités de la foi ne pourront être prouvées par notre désir de beauté morale, d'émotion religieuse ou notre appétit d'éternité. Mais l'intelligence aura à tenir compte loyalement de ces données intuitives, de ces préalables, dans ses spéculations sur l'éternel, « même vu à travers les problèmes du temps, ou les recherches de la critique et de l'histoire ».

Sur le plan de l'exégèse, il faut montrer, dit Malègue, « à quelles conditions (une fois admis comme possible le fait de la Révélation) les récits évangéliques, bien qu'ils ne puissent obéir qu'imparfaitement aux exigences de la critique du témoignage, peuvent prétendre à une certitude intellectuellement suffisante. Car notre intelligence est sans doute pré-

formée et préparée pour les recevoir, mais elle n'y est que préparée, et il faut qu'ils fassent de leur côté le nécessaire pour entrer dans le cadre de ses certitudes ».

Malègue ramène à quatre ces conditions de « certitude intellectuellement suffisante » :

D'abord l'absence de contradiction entre une vérité proposée par l'Ecriture Sainte et une affirmation historique par ailleurs certaine. Dans le cas d'Augustin, ce n'est pas la découverte d'une contradiction de cette sorte qui l'avait détourné de la foi. Il savait bien que tous ses efforts pour en découvrir une avaient été vains : jamais, il l'avouait loyalement, les enseignements orthodoxes ne se sont heurtés à une évidence inverse et contraignante, ni à l'irréductible roc des faits (cf. I, 319).

La seconde condition de certitude est formulée ainsi : « Réciproquement, d'aucun texte biblique ou autre, d'expérience commune ou d'expérience privilégiée, ne doit naître de preuve contraignante en faveur des thèses dites positives. » Par thèses positives, il faut entendre celles établies par les exégètes qui abordent les textes bibliques « comme tout autre chapitre d'histoire », et qui sont du fait même portés à « tenter sur tout récit échappant aux vraisemblances naturelles une réduction qui le ramène à un substratum naturel [1] ». Sur ce point, Augustin reconnaissait aussi que les « reconstructions rationalistes ne se présentaient pas avec une évidence contraignante » (I, 347). Il savait par expérience le sans-gêne (des exégètes « positifs ») dans le maniement des textes » (II, 152) :

> — Ah ! certes, si ! Je reconnais que le départ des textes fait par les exégètes dits positifs prête à l'arbitraire, et aussi leurs trop commodes soupçons d'interpolations et tout le branlant de leurs hypothèses... Ah ! je le sais bien ! (I, 319).

Et cependant, Augustin se laisse séduire par ces constructions humaines. Non pas à fond sans doute, mais juste assez pour ne plus pouvoir leur opposer avec assez de force

[1] *Appendice posthume*, p. IX. Cf. aussi notre appendice III, p. 198.

les interprétations orthodoxes, lesquelles savent tenir compte du surnaturel possible. « Je reste entre les deux », disait-il à Mgr Hertzog (II, 153), en même temps qu'il avouait se sentir poussé vers ces dernières par « d'obscurs désirs et des besoins moraux ». Tant qu'il se défendra contre son « cœur », il ne pourra pas changer sa position, mais une fois qu'il aura attribué à ces éléments « sentimentaux » leur rôle véritable et qu'il les aura réintégrés dans l'intelligence, il conclura dans le sens du surnaturel.

Troisième condition : « Aucun des exégètes orthodoxes ne doit confondre le fait anormal et surnaturel dont il lui faut prouver l'existence avec des conditions de preuve anormales et indûment facilitées, par exemple : un appel à la toute-puissance de Dieu ou à l'infaillibilité de l'Eglise. » On ne pourra donc prouver le fait de la Résurrection en invoquant la toute-puissance de Dieu, mais s'il y a des preuves historiques du fait de la Résurrection (et celles-ci nous sont données par les textes évangéliques dont la valeur historique reste entière), il pourra invoquer cette toute-puissance pour expliquer la réalité du fait par une cause adéquate. Celà, Augustin le rappelait avec véhémence à l'abbé Bourret dont l'attitude l'exaspérait :

> — Un exégète orthodoxe est aussi bon logicien que vous. Il peut invoquer la Toute-Puissance de Dieu pour la réalité d'un fait, mais jamais pour sa preuve. (II, 457)

Enfin, quatrièmement, « l'Eglise nous apprend que Dieu est l'auteur principal, mais non exclusif de la Sainte Ecriture ». Ses auteurs humains, ou « secondaires », ou « instrumentaux » apportent donc nécessairement les notions de leur époque et de leur classe sociale. Ils sont, comme dit Malègue, « datés et situés ». C'est ce qu'Augustin comprenait déjà lors de sa première crise renanienne (cf. I, 139). Il le formulait plus tard avec une remarquable lucidité, nous le verrons ci-après.

Ces exigences de la raison satisfaites, « on voit le rôle exact, mais strictement localisé » de la preuve par les arguments senti-

mentaux. « Le sentiment, note Malègue, n'est que l'une des profondes intuitions qui préexistent nécessairement à la mise en forme rationnelle. Lié aux certitudes d'une métaphysique qui sait n'être pas exclusivement critique, il nous prépare de plus ou moins loin à l'idée de cette soumission de Dieu aux causes secondes et aux lois positives qui s'appelle l'Incarnation. Il est l'un des matériaux parmi d'autres pour l'édifice intellectuel total qui seul a le pouvoir de preuve [1]. »

On s'étonnera peut-être de voir Augustin rester si longtemps éloigné de la foi alors que ses difficultés semblent intellectuellement résolues. C'est que la foi, il faut bien le redire, n'est pas l'aboutissement d'un syllogisme. Elle n'est nullement constituée par les arguments rationnels qu'on peut invoquer. « Cependant, elle s'environne, pour ainsi dire, d'un appareil extrêmement compliqué qui s'étend à toutes les branches du savoir. Elle appelle, pour s'édifier, toutes les raisons que peuvent procurer l'histoire et la science. C'est grâce à ces preuves, au travers de ces documents que l'intelligence découvre comment les propositions catholiques méritent créance [2]. »

Ce qui retient encore le héros de Malègue, ce sont ses préjugés contre la foi, sa crainte d'écouter les désirs de son cœur. Il se défend contre tout attrait, tout prestige né de la personne de Jésus. Mais dans cette lutte, il sera vaincu, la douleur aidant. Faut-il lui reprocher maintenant de n'avoir pas brûlé ce qui l'avait si longtemps éloigné de la foi ? Qu'avait-il à brûler, si ce n'est ce dernier préjugé contre le surnaturel, et cette obstination que lui reprochait si souvent Largilier : ne vouloir chercher Dieu qu'avec son intelligence ? Ce pas franchi, rien d'étonnant que le choix entre les solutions « positives » et celles des orthodoxes sur le plan biblique soit une question résolue sans difficulté.

Jamais, au cours de sa lente conversion, et même au paroxysme de sa douleur, Augustin ne se désintéressa de ce

[1] *Appendice posthume*, p. XVIII, et notre appendice, p. 207.
[2] De Bovis André, *loc. cit.*, p. 531.

qui fut le problème de sa vie : l'exégèse. Mais une fois reconquis l'Unique nécessaire, tout va s'éclairer d'une lumière nouvelle. Augustin exprimera à sa sœur le désir de donner une conclusion positive à la nouvelle édition de ses *Paralogismes de la critique biblique*. Dans sa chambre de sanatorium, commentant Pascal, il dicte à Christine des lignes qui « gravent d'une main ferme l'itinéraire des suprêmes étapes [1] » :

> — « Les Juifs, ayant vieilli dans ces pensées terrestres, une terre grasse, des temples bien bâtis pour y offrir des bêtes, et le Messie pour les rendre maîtres du monde... Le monde ayant vieilli dans ces erreurs charnelles... etc. » « Pensées terrestres, erreurs charnelles », ce sont leur « positivisme », leur « historicisme » à eux. Indifférent que l'âme soit agrafée aux parties de la pensée d'où Dieu est absent, par l'appât des biens temporels ou par les procédés des sciences de la matière : deux formes du royaume terrestre, illégitimes hors du terrestre. « Jésus venu dans une obscurité telle que les historiens (anciens) l'ont à peine aperçu... » Les lois économiques de la bassesse sociale (acceptées par lui) le cachaient à leurs techniques terrestres.
> « Jésus venu dans une obscurité telle que les historiens (modernes) l'ont à peine aperçu... » Les lois sociologiques de l'intechnicité des témoignages (acceptées par lui) le cachent à leurs techniques terrestres.
> « Il eût dû assumer les critères terrestres : apparat royal, témoignages établis par l'Ecole des Chartes. Il est venu. Ils n'ont pas cru que ce fût lui. La « charité » le leur eût fait apercevoir. »
> « Toutes les obscurités de l'Ecriture et toutes ses clartés tomberont ensemble, s'entraînant l'une l'autre sur un versant ou sur un autre, selon le côté où sera ton cœur » (II, 508-509). Les textes d'une époque, écrits avec les procédés de cette époque et de ses classes sociales. Tout inspirés qu'ils sont, ce vent ne les souffle pas hors de leur temps natal. Ils restent les enfants du temps empirique. L'intechnicité des témoignages, source des obscurités. Les techniques terrestres les réduisent et tout surnaturel avec elles. Mais elles en sont châtiées, car il ne leur est donné d'établir à la place aucune vérité de leur ordre ; et dans l'ordre divin, hors des obscu-

[1] Doncœur Paul, *loc. cit.*, p. 102.

rités, les clartés accablent, et l'arbitraire des réductions et des paralogismes fait trembler.
Une technique indifférente et vierge d'influences, aux prises avec les obscurités, au lieu de réduire accepterait d'ignorer. Mais une technique supérieure accepte d'ignorer et d' « honorer », c'est-à-dire d'ajouter foi aux obscurités, à cause de ces clartés qui accablent.
« Tout tourne en bien aux élus, même les obscurités, car ils honorent à cause des clartés divines. Tout tourne en mal pour les autres jusqu'aux clartés, car ils les blasphèment à cause des obscurités qu'ils n'entendent pas. »
Car il y a toujours du préalable : Dieu ou la terre (II, 510).

Telle est la lumineuse réponse d'Augustin ! Elle nous témoigne une fois de plus que sa conversion n'a rien de sentimental au sens péjoratif du terme. Si Augustin a retrouvé la foi, c'est en pleine lucidité, et non pas par suite d'un affaiblissement de sa raison. Une lecture loyale des dernières pages du roman de Malègue nous persuade que l'auteur a voulu insister sur le caractère pleinement lucide de la démarche d'Augustin.

Sa pauvre voix coupée par les arrêts logiques et les reprises de souffle chuchotait dans cette petite chambre trop blanche, médicale et standardisée. A la fois maîtrisée et exténuée, pleine d'une intelligence désincarnée et déjà éternelle, persistait la raide précision de jadis. Christine pensa qu'il l'aurait jusqu'à la fin et que c'était sa manière de mourir debout... La tête supportée dans ses hauts oreillers, tout son poids supprimé, Augustin continuait dans cette lucidité et ce vide facile que donnent les extrêmes faiblesses et les jeûnes :
— Naturellement, on m'accusera de fléchissement intellectuel, d'asthénie mentale *in extremis* (II, 512).

Paul Doncœur, dans son article déjà cité, s'est efforcé de montrer « l'ossature intellectualiste » de la conversion à laquelle nous fait assister Malègue. Nous pouvons ici conclure avec lui, et avec Malègue lui-même : « Le théoricien qui était en Augustin a enfin rencontré les conditions d'humilité docile, vertu intellectuelle et morale à la fois, génératrice des inter-

prétations humbles et sans fracas, qu'il refusait jadis au maniement des textes et qui l'empêchèrent de voir la lumière. Il en a été récompensé, même intellectuellement, en ce que lui fut permise une élaboration parallèle et connexe de la loi de la douleur et de la forme évangélique du témoignage qui ne sont l'une et l'autre que l'acceptation de la condition humaine par Dieu-Incarné [1]. »

2. Augustin et Pascal

En cherchant à situer Malègue dans la littérature française, nous notions qu'il se rattache au passé par ses affinités pascaliennes. *Augustin*, disions-nous, peut être considéré en quelque sorte comme le développement romanesque de certains grands thèmes des *Pensées*. La conclusion d'Augustin à ses *Paralogismes de la critique biblique*, que nous avons citée plus haut, est, à elle seule, un témoignage indiscutable de l'influence de Pascal sur Malègue.

Nous avons évoqué, dans l'analyse du drame spirituel d'Augustin, le refus tragique de cet « appel » dont le texte du *Mystère de Jésus* avait été l'instrument. Dialogue sublime, le plus sublime peut-être de notre littérature, que cet entretien du Christ et du chrétien, imaginé par Pascal ! On peut à juste titre voir dans ces pages incomparables comme l'abrégé de tout le message de Pascal, et nous pensons pouvoir affirmer sans présomption qu'il est aussi l'abrégé de celui de Malègue.

> — Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé. Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telle goutte de sang pour toi...
> Laisse-toi conduire à mes règles, vois comme j'ai bien conduit la Vierge et les saints qui m'ont laissé agir en eux...
> Veux-tu qu'il me coûte toujours du sang de mon humanité, sans que tu donnes des larmes ?
> C'est mon affaire que ta conversion ; ne crains point, et prie avec confiance comme pour moi.

[1] *Appendice posthume*, p. xx, et Doncœur Paul, *loc. cit.*, p. 102.

> Je te suis présent par ma parole dans l'Ecriture... Les médecins ne te guériront pas, car tu mourras à la fin. Mais c'est moi qui guéris et rends le corps immortel...
> — Seigneur, je vous donne tout.
> — Je t'aime plus ardemment que tu n'as aimé tes souillures [1]...

Pour chacune de ces paroles mises par Pascal dans la bouche du « Maître », on pourrait trouver une place dans le roman de Malègue. Comme Pascal, Malègue a voulu nous montrer que c'est « dans le Christ que l'amour de Dieu pour le monde a révélé aux hommes sa suprême et sa plus mystérieuse profondeur [2] ». Comme Pascal, il veut à sa façon nous faire entrevoir l'abîme du mystère de Jésus.

Parmi les thèmes pascaliens repris par Malègue dans son roman, celui de l'*obscurité de Dieu* semble occuper la première place. Les grands tournants de la vie d'Augustin en sont obstinément dominés et toute son histoire n'est qu'une longue recherche de ce *Deus absconditus*. Durant la nuit tragique, Augustin relit ses fiches : « Jésus venu dans une obscurité telle que les historiens l'ont à peine aperçu... » [3] (I, 343). Il retrouve son commentaire de cette pensée :

> Ce Christ est obscur (pour l'historien durci dans les valeurs terrestres) d'une obscurité comparable à celle de Dieu sous le déterminisme des lois physiques. Mais si on cherche dans son cœur, on voit que ce Christ est Dieu... (I, 344).

Commentaire tout empreint de l'esprit de Pascal, et annonçant un nouveau thème, intimement lié à celui du Dieu caché : la recherche par le « cœur », le *Dieu sensible au cœur* [4] le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et non des philosophes et des savants [5]. « Voulant paraître à découvert à ceux qui le cherchent de tout leur cœur, et caché à ceux qui le fuient de tout leur cœur, il tempère sa connaissance, en sorte qu'il

[1] *Pensées*, Ed. Brunschvicg, n° 553.
[2] Journet Charles, *op. cit.*, p. 213.
[3] Brunschvicg, n° 786.
[4] Brunschvicg, n° 278.
[5] Brunschvicg, p. 142.

donne des marques de soi visibles à ceux qui le cherchent, et non à ceux qui ne le cherchent pas. Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire [1]. » A ce texte de Pascal, on est porté spontanément à juxtaposer cette remarque d'Augustin :

> Toutes les obscurités de l'Ecriture et toutes ses clartés tomberont ensemble, s'entraînant l'une l'autre, sur un versant ou sur un autre, selon le côté où sera ton cœur...
> Au sens pascalien : au sens d'intuition. Le « cœur » : celui qui sait qu'il y a trois dimensions dans l'espace et aussi celui qui sent Dieu (II, 507).

Les événements de la vie, l'exemple des siens ont conduit pas à pas Augustin vers cette connaissance de Dieu « par le cœur » ; nous l'avons suffisamment montré plus haut pour ne pas y revenir ici.

Il est clair cependant que la raison ne capitule pas devant les exigences du cœur, les pages précédentes l'ont aussi prouvé. Et si l'on trouve chez Pascal plus d'un texte violent contre la « raison » (« Humiliez-vous, raison impuissante » [2]), il faut savoir que ces violences « visent en réalité non pas la *raison* elle-même, dont il (Pascal) aura toujours besoin, mais un certain *usage* de la raison qu'il juge contraire à la foi, et de certaines constructions de la raison [3] ».

En matière d'exégèse, l'usage déréglé de la raison conduit presque nécessairement à la négation de tout surnaturel, et cette négation pousse la critique biblique « positive » à remplacer les histoires surnaturelles vraisemblables par des histoires naturelles invraisemblables [4]. Pascal donne un exemple de ces invraisemblables constructions de la raison qui entreprend d'expliquer la croyance en la Résurrection par une duperie des Apôtres : « L'hypothèse des apôtres fourbes est bien absurde.

[1] Brunschvicg, nº 430 à la fin.
[2] Brunschvicg, nº 434.
[3] Journet Charles, *op. cit.*, p. 116.
[4] Cf. Journet Charles, *op. cit.*, p. 233, note 1.

Qu'on la suive tout au long ; qu'on s'imagine ces douze hommes assemblés après la mort de Jésus-Christ, faisant le complot de dire qu'il est ressuscité. Ils attaquent par là toutes les puissances. Le cœur des hommes est étrangement penchant à la légèreté, au changement, aux promesses, aux biens.. Si peu qu'un de ceux-là se fût démenti par tous ces attraits, et qui plus est, par les prisons, par les tortures et par la mort, ils étaient perdus. Qu'on suive cela [1]. »

A ce témoignage pascalien, ajoutons ces lignes de Malègue : « Pour qui n'a nul sentiment, nul besoin du Dieu chrétien, pour celui dont l'impassibilité critique élimine l'attrait spécial que sa sensibilité n'est pas sans reconnaître à ce qui touche au Christ, les témoignages spéciaux qui constituent l'histoire biblique se réduisent automatiquement au niveau des témoignages communs, matière des autres histoires. L'historien positif ainsi préformé profitera de tous les textes pour éliminer le surnaturel, même si les textes le postulent. Il déclarera forcément inexistants et réductibles tous les témoignages inverses, quelque hardie que soit cette méthode, et par une hardiesse que, à incertitude égale ou même plus grande, il n'aurait précisément pas ailleurs [2]. »

Pour saisir le sens profond des Ecritures, il faut les approcher avec un cœur purifié de tout ce qui est charnel, car le charnel tend un voile sur le cœur. Ce voile disparaîtra lorsque, comme dit saint Paul, « les cœurs se seront tournés vers le Seigneur [3] ». « Tout tourne en bien pour les élus, jusqu'aux obscurités de l'Ecriture, car ils les honorent à cause des clartés divines... [4] ». Cette pensée de Pascal, nous l'avons vu plus haut, est la conclusion du long débat d'Augustin sur les problèmes de l'exégèse (II, 510) [5].

Le thème du *pari* de Pascal se trouve évoqué dans le roman

[1] Brunschvicg, nº 802.
[2] *Appendice posthume*, p. XIX. Cf. aussi notre appendice III, p. 207.
[3] *II Cor.*, III, 16.
[4] Brunschvicg, nº 575.
[5] Voir plus haut, p. 166.

de Malègue par l'épisode de la confession. Il est question (II, 511) d'une étude d'Augustin qu'il a intitulée : « Deux cas de devancement pratique des certitudes » et dans laquelle il « compare le pari de Pascal avec une démarche toute voisine : les confessions semi-incrédules ».

La comparaison de cette confession « semi-incrédule » avec la démarche de celui qui « s'abêtit » en prenant de l'eau bénite se présente d'elle-même au lecteur d'*Augustin* qui connaît le texte de Pascal : « Vous voulez aller à la foi, et vous ne savez pas le chemin ; vous voulez guérir de l'infidélité, et vous en demandez le remède : apprenez de ceux qui ont été liés comme vous, et qui parient maintenant tout leur bien ; ce sont des gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre et guéris d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière dont ils ont commencé : c'est en faisant comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira [1]. »

Au sujet de ce texte, qui a donné lieu à des « interprétations malveillantes, ou simplement inintelligentes », Mgr Journet fait une judicieuse remarque : « Pascal aurait dû déclarer avec insistance que, sous peine d'agir d'une manière déraisonnable et de pécher, l'homme ne peut accepter de plier sa machine à des mœurs et à des coutumes, que dans la mesure où personnellement, elles lui apparaissent raisonnables, où elles lui sont conseillées ou commandées par la lumière de son jugement prudentiel propre. S'il a le droit, ou peut-être le devoir, de « s'abêtir » en prenant de l'eau bénite, c'est seulement quand, à un moment donné de son évolution spirituelle, il comprend soudain qu'il trouvera une lumière, une protection, dans le retour à un rite et à une humilité qui lui furent autrefois familiers et bienfaisants. Mais tant que, par suite d'une méprise, l'eau bénite lui semble

[1] Brunschvicg, nº 233.

une superstition, il pécherait en la prenant, et il n'aurait pas plus le droit de le faire que d'essayer au hasard n'importe quel rite magique. Il en va de même dans l'ordre profane, où le malade est loué de se renoncer, de s'abêtir, entre les mains d'un chirurgien, et blâmé de s'abêtir en se livrant à un charlatan [1]. »

Il peut être intéressant de savoir que Malègue attachait à l'argument du pari une certaine importance psychologique. Voici ce qu'il en dit : « Psychologiquement (l'argument du pari) n'a pas été épargné : il serait (dit-on) moins un motif de décision spirituelle qu'une récréation mathématique ou même un accessoire de jeu de course. Il serait indigne de nos âmes. Hélas ! il n'est qu'une manière de le prendre, un peu rêche, un peu cassante, mais les circonstances le rendent efficace plus souvent que ne croient ses critiques. Qui ignore que beaucoup (d'âmes) sont provisoirement fermées aux motivations proprement religieuses, au point que la seule mention de Dieu, de dévotion, de prière, de soumission humble et préalable, détermine d'avance en elles une rétraction et un recul ? Est-ce donc si rare ? Et ne connaissons-nous pas nous-mêmes ces sortes de séquelles de nos déceptions et de nos souffrances ? Il arrive parfois que nous voyons réussir sur ces cœurs fermés une sorte de brutalité tranquille, la froideur d'un pari de mathématicien, l'air de laisser parler la vérité toute sèche, la seule vérité des proportions et des nombres, et cet avertissement qu'il faut bien prendre les choses comme elles sont, et que nos désirs n'y changent rien [2]. »

Ces brèves considérations sur l'utilisation romanesque des grands thèmes des *Pensées* nous permettent à juste titre de considérer dans le roman de Malègue une sorte de « legs pascalien », accommodé à la philosophie et à l'art de notre temps [3].

[1] Journet Charles, *op. cit.*, pp. 22-23.
[2] Malègue Joseph, *Un livre nouveau sur Pascal*, Vie intellectuelle, juillet-août 1936, p. 187.
[3] Desaymard Joseph, *loc. cit.*, p. 36.

3. Conclusion

En écrivant son roman, Malègue ne poursuivait pas directement un dessein apologétique. Mais si l'apologiste, comme dit Mgr Journet, n'est pas d'abord un homme qui défende quelque chose, mais un homme qui éveille, éclaire et témoigne [1], nous croyons pouvoir affirmer que Malègue en est un. Car il éveille non seulement son personnage, mais à travers son personnage, tous ses lecteurs, les invitant à prêter l'oreille à l'appel du Maître. Il éveille dans le cœur d'Augustin la soif et l'inquiétude de Dieu. Est-ce présomption de dire de Malègue ce qu'on a dit de Pascal : « Ange excitateur des âmes ? [2] » Il éclaire aussi, car il a le mérite de « mettre en lumière le jeu et les influences réciproques de la pensée et des tendances morales, gouvernées par la liberté aux prises avec les sollicitudes de Dieu qui poursuit l'homme de son éternel amour [3] ». Il témoigne enfin, en n'hésitant pas à proclamer le mystère de Jésus centre de toute son œuvre. « Ce Jésus est la pierre rejetée de l'édifice, devenue la pierre angulaire. Et le salut n'est en aucun autre ; car il n'y a pas sous le ciel un autre nom qui a été donné aux hommes, par lequel nous devions être sauvés [4]. »

[1] Journet Charles, *op. cit.*, p. 186.
[2] Maritain J., *Pascal apologiste*, dans *Réflexions sur l'Intelligence*, Paris 1924, p. 157. Cité par Journet, *ibid.*
[3] Brunhes Gabriel, *loc. cit.*
[4] *Actes*, iv, 10-12.

APPENDICE I

Signification historique d'Augustin

Documents sur une époque

Le 26 mai 1934, lors d'une conférence, Joseph Malègue déclarait à son auditoire de l'Institut catholique : « J'ai moins cherché à peindre des personnages qu'à montrer le reflet d'une époque, d'une sensibilité générale sur ceux-ci : je me suis servi de ces cas individuels pour faire une psychologie collective [1]. » Ce jugement de l'auteur sur son œuvre nous paraît très pertinent : *Augustin* est vraiment le reflet d'une époque ; il a, en un certain sens, valeur de document historique, non pas tant, certes, par les faits qu'il rapporte — puisque c'est un roman, donc en grande partie œuvre d'imagination — que par l'ambiance qu'il recrée.

Comme chez Jules Romains, auquel on est spontanément amené à le comparer, on trouve chez Malègue des personnages fictifs, il est vrai, mais représentatifs d'un milieu, d'une classe bien déterminée, et derrière ceux-ci il est aisé de reconnaître tel ou tel personnage historique.

1. Les milieux intellectuels

C'est surtout par la peinture des *milieux universitaires* qu'*Augustin* rappelle Jules Romains. Moins autorisé que ce dernier, surtout en ce qui concerne l'Ecole Normale [2], Malègue

[1] Cité par M. Richard, La Liberté, 28 mai 1934.

[2] Rappelons que Malègue ne fut jamais élève de l'Ecole Normale. Il la connaît cependant pour y avoir fréquemment rendu visite à ses anciens condisciples du lycée Henri IV, en particulier à son ami Jacques Chevalier.

sait pourtant avec beaucoup de justesse caractériser l'ambiance des milieux intellectuels français de l'époque, le système de formation alors en vigueur, mettant l'action sur l'intelligence comme instrument unique et absolu de la connaissance.

Dans la conversation des Normaliens, chez Malègue comme chez Romains, transparaissent les tourments de la jeunesse étudiante. Que l'on compare certaines pages des chapitres « Les plus heureux jours » (I, 152-192) et « Dans mon complexe cœur » (I, 241-301) avec « Jeunesse — Travail — Poésie » dans *Les amours enfantines* de Jules Romains [1], l'on sera frappé de l'atmosphère analogue qu'on y respire. Certaines conversations intimes de Jerphanion et de Jallez, bien qu'elles soient l'écho de préoccupations fort différentes, ont des accents pareils à celles d'Augustin avec son ami Largilier.

Selon le témoignage de M. J. Chevalier, le roman de Malègue offre certains portraits qu'il est possible, en partie au moins, d'identifier. Ainsi « le grand Bruhl » (I, 173) serait un portrait de Robert Hertz, « juif, socialiste, sociologue de l'école de Durkheim, mais très supérieur à son maître, animé d'une foi profonde dans le messianisme de l'humanité, nature généreuse, qui fut tué à Verdun dans la grande guerre [2] ». Paul Denisot, le « renanien de l'Ecole, célèbre pour son dilettantisme laborieux » (I, 316), a des traits, notamment physiques et vestimentaires, de Paul-Louis Couchoud, catholique passé au camp moderniste [3] :

> Cheveux en brosse, noire moustache à la Guillaume, teint bronzé de toréador, vareuse d'escrime cachant le linge... il parlait du sein de ce militarisme vestimentaire avec une absence de reliefs laborieusement exquise et la bénignité d'un sourire qui comprenait tout. Dans sa raideur désaffectée, le curieux vêtement ressemblait à un ancien gendarme qui eût reçu l'ordre d'être très doux (I, 320).

[1] Grâce à l'obligeance de Mlle Michael, nous avons pu noter ces détails dans une lettre que J. Chevalier lui avait adressée. Cette lettre sera publiée dans la thèse de Mlle Michael.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

Un portrait « tout à fait fidèle et véridique » de Victor Delbos, qui avait succédé à Henri Bergson sur la chaire de philosophie à Henri IV, en octobre 1899, se trouve dans *Augustin*. C'est ce professeur que Malègue appelle « M. D. ».

> M. D., petit, ventru, poings velus et sourcils froncés, donnait cette année-là des leçons de philosophie française de Descartes à Biran, qu'il reprit plus tard dans ses cours en Sorbonne. Beaucoup moins élégant que M. Rubensohn [1], il lisait ses notes sans coquetterie, de toute sa conscience tendue de brave homme. Mais le cours était de substance riche et nourrissante, sans atteindre encore la maîtrise intellectuelle qu'il devait montrer dans la suite... (I, 164).

Chrétien droit, aux « convictions religieuses profondes mais silencieuses » (I, 307), on pouvait le voir chaque dimanche à la messe à St-Jacques du Haut-Pas, note encore M. Chevalier. Augustin, dans une conversation aux Sablons, donne de son ancien professeur une appréciation fort enthousiaste : « Une partie essentielle de son apostolat chrétien était l'admirable conscience professionnelle avec laquelle il n'en exagérait pas la portée » (II, 189).

Un autre professeur de Malègue à *Henri IV* fut M. Edet, que ses élèves appelaient « le père Edet », et qui, dans le roman, est présenté sous le nom de « père Poiret » (I, 179).

Ces exemples suffisent pour nous montrer l'intérêt que présente l'*Augustin* de Malègue comme document sur les milieux intellectuels au début de ce siècle.

On pourrait prolonger la comparaison avec *Les hommes de bonne volonté* par la peinture de certains milieux mondains : entre les de Champcenais [2] et les Desgrès des Sablons [3] le rapprochement s'impose. On admire surtout chez Malègue la grande finesse, le tact dans les descriptions, la sûreté dans le « choix des détails significatifs où il fait entrer

[1] On se rappelle que Rubensohn a beaucoup de Bergson.
[2] Cf. « Un dîner brillant », dans *Les amours enfantines*.
[3] Cf. « Le déjeuner », *Augustin*, II, pp. 48 ss.

juste ce qu'il faut d'ironie pour montrer qu'il n'est pas dupe, tout en admirant dans les bonnes manières une des plus jolies réussites de la civilisation [1] ».

2. Le modernisme biblique

La grande crise d'Augustin se situe dans une époque de bouillonnement religieux, intellectuel, social et politique, époque caractérisée par un grand effort de l'Eglise pour s'adapter aux exigences contemporaines. Toute adaptation est nécessairement lente et comporte inévitablement des expériences préalables plus ou moins heureuses. Sur le plan théologique, philosophique et historique, la crise de cette époque est désignée sous le terme collectif de *modernisme*, erreur condamnée dans son ensemble par l'Encyclique *Pascendi*, de Pie X, le 8 septembre 1907. Plus qu'un système doctrinal, le modernisme est une convergence de tendances visant à un résultat identique : conserver à l'Eglise ses structures extérieures et le sentiment religieux qu'elles supportent en vidant ces structures et ce sentiment de leur contenu doctrinal [2].

L'*Augustin* de Malègue contient des souvenirs précieux pour la connaissance du modernisme et en particulier de l'aspect « biblique » de cette crise. Le christianisme n'est pas seulement un système d'idées qui relève de la critique rationnelle, « il tient à l'histoire par l'ensemble des faits positifs sur lesquels il repose, et de ce chef, ressortit de cette autre forme de critique, si importante aujourd'hui, qui s'applique à la vérification des documents du passé [3] ».

Les faits positifs du christianisme nous sont consignés dans les livres bibliques. Or, voici qu'au XIX^e^ et au XX^e^ siècle, ces livres sont soumis à la plus implacable cri-

[1] Charpentier J., Mercure de France, Paris, 1^er^ avril 1934, p. 139.
[2] Sur le modernisme, cf. la remarquable étude de Jean Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise*. Letouzey, Paris 1929.
[3] *Ibid.*, p. 40.

tique. Celle-ci veut ignorer le caractère surnaturel de la Bible et mettre en doute la valeur historique de son contenu. L'Ancien et le Nouveau Testament ne seraient, d'après cette critique dite « positive », qu'une « série de livres humains qu'il faut remettre dans le milieu où ils furent rédigés et qui, vus à cette lumière, ne sauraient plus revendiquer sur les autres de privilège spécial[1] ».

L'exégèse orthodoxe ne pouvait rester insensible à ces assauts, et il faut dire que, sur bien des points, elle était assez mal préparée à une telle lutte. Il y eut d'abord une certaine confusion, jusqu'à ce que l'on sut se rendre à l'évidence que des problèmes nouveaux se présentaient et que les anciennes positions n'étaient pas toutes également tenables. Il ne suffisait pas de se retrancher derrière les affirmations dogmatiques : pour répondre avec succès aux allégations de la critique, il fallait la suivre sur son propre terrain.

Le manifeste moderniste de Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, provoqua une heureuse intervention de deux théologiens éminents, assez qualifiés pour parler au nom de la science : les Pères Lagrange et de Grandmaison. Grâce au travail de recherche de ces exégètes, grâce aussi à l'autorité du Pape Pie X, la crise moderniste fut relativement vite surmontée dans le domaine biblique.

Le drame d'Augustin est un reflet de cette crise générale : nous avons déjà eu l'occasion d'y faire allusion en étudiant les facteurs de son évolution intellectuelle. Par là, le roman de Malègue est déjà un document de valeur qui nous donne en quelque sorte la température d'une époque. Mais certaines pages présentent un intérêt plus précis : celles où est évoquée la figure d'un prêtre moderniste, l'abbé Bourret.

Il paraît hors de doute que Malègue ait pensé ici à un prêtre tristement célèbre, l'abbé Turmel, ancien professeur au Séminaire de Rennes, dont les procédés de propagande étaient bien discutables. L'anonymat et le pseudonymat jouèrent un

[1] Rivière Jean, *op. cit.*, p. 41.

grand rôle dans l'histoire du modernisme. « Ne publiez jamais d'écrits sur les questions religieuses difficiles pour les vendre, mais distribuez-les avec prudence et n'y mettez pas votre nom. » Tel était le conseil que donnait Fogazzaro dans son roman *Il Santo*, que l'on a appelé la *Divine Comédie* du modernisme [1].

Il vaut la peine de citer à ce sujet une page caractéristique du roman de Malègue. Augustin, croyant recevoir quelques précieuses lumières au milieu de ses difficultés, est allé trouver l'abbé Bourret, son parent, professeur au Grand Séminaire :

> — ... Quant à la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* [2], elle est à votre disposition, jusqu'à sa mort récente, dit-il (Bourret), faisant allusion à la censure ecclésiastique qui l'avait frappée.
> — Les livres me suffisent. Je n'ai pas le loisir de me mêler à la science qui se fait.
> — Elle renferme, dit l'abbé, de bons articles.
> Il manipulait des tirages à part avec complaisance et indécision.
> . . . . . .
> — Mathurin Loubidoux : *L'idée de Messie et les prophéties messianiques*. Mathurin Loubidoux : *De la vraie signification de l'Halamah d'Isaïe*.
> — C'est un pseudonyme sans doute ?
> L'abbé haussa les épaules pour signifier l'incertitude. Du même mouvement, ses sourcils, ses yeux, ses lèvres et tous ses traits parurent tirés vers le haut.
> — Naturellement, point de vue rationaliste. Loubidoux vous montrera ce qui se fait en France... Il n'y a pas que Loisy. Hé ! Hé ! il a peut-être de la finesse lui aussi, sous son air bonhomme, le brave Mathurin Loubidoux !
> Augustin lut encore : Mathurin Loubidoux : *Recension du livre de Patrice Leneveux :* « Pentateuque et Hexateuque » dans la Collection des « Mises au point ».
> — Patrice Leneveux : encore un autre pseudonyme ?
> Même haussement d'épaule ; même incertitude narquoise. L'abbé tournait et retournait la brochure, contemplant successivement ses deux plats :

[1] Cf. Rivière Jean, *op. cit.*, p. 485, et p. 284, note 4.

[2] Fondée par L. Duchesne en 1896, elle fut interdite par le cardinal Richard en mai 1907. Cf. Rivière Jean, *op. cit.*, pp. 98 et 332.

— Encore un qui a oublié d'être une bête, Patrice Leneveux, sous son grand air d'innocence. — Tenez, prenez-les donc, dit-il soudain en les lui fourrant dans les mains... (I, 270-271).

De nombreuses années plus tard, lorsque Augustin malade reçut à son tour la visite de Bourret, sur le point de défroquer, l'abbé lui fit cette déclaration :

— ... Toute exégèse véritable nous étant interdite, maint article, mainte brochure ont dû paraître sous des noms de guerre. On ne laisse pas de s'y égayer quelque peu sur les incompétences, les concordances arbitraires et autres innocences des exégètes officiels. On use à leur égard d'impertinences que d'autres personnes pourraient trouver excessives et peu courageuses sous un masque. Ces auteurs-couvertures, qui rendirent peut-être des services, vont cesser d'exister (II, 455).

Ce modernisme masqué s'était en effet prolongé jusque dans les années qui suivirent la première guerre mondiale. Ses méthodes furent cependant dévoilées grâce à la sagacité d'un savant catholique, Louis Saltet, lequel donna, en 1929, la liste de 65 publications pseudonymes qui peuvent être attribuées à ce prêtre à double vie que fut l'abbé Turmel, le Bourret du roman de Malègue [1].

Nous avons cru bon de nous arrêter quelques instants à considérer cet intérêt rétrospectif d'*Augustin*. Peut-être bien que la question biblique n'échauffe plus les esprits comme elle le fit il y a cinquante ans, et que la valeur documentaire du roman dans ce domaine échappe à beaucoup de lecteurs. Mais le véritable intérêt de l'œuvre de Malègue, nous pouvons l'affirmer en arrivant au bout de notre étude, ce n'est pas dans le cadre du roman qu'il faut le chercher, mais dans le drame où se trouve pris le héros. Ce drame, malgré le paysage historique démodé dans lequel il se déroula, nous a révélé des profondeurs si émouvantes qu'il reste toujours vrai, toujours humain, et par là même, classique.

[1] On se référera pour ces questions au chapitre de Jean Rivière : « Offensive contre le modernisme masqué », pp. 484-505.

APPENDICE II

Augustin et Jean Barois

En entreprenant d'établir une comparaison entre le roman de Malègue et le *Jean Barois*, de Roger Martin du Gard, nous n'avons aucune prétention d'originalité. Cette comparaison a été faite par Ernest Mersch dans un excellent article de la revue belge *Tendances* [1]. Il existe aussi sur le même sujet une étude faite d'un point de vue un peu différent par André de Bovis, dans la revue *Cité nouvelle*, de Lyon [2]. Il nous semble bon cependant, pour faire suite aux pages que nous venons de consacrer au « modernisme » dans *Augustin*, de nous arrêter à ce roman qui, par la trame et le milieu, présente de nombreuses analogies avec celui de Malègue, de vingt ans son cadet. Bien que rigide et assez monotone, le roman de Martin du Gard est encore beaucoup lu : en 1940, il en était à sa 87e édition.

Dans sa présentation, *Jean Barois* a l'aspect d'une pièce de théâtre. Quelques lettres seulement viennent ici et là interrompre la forme dialoguée, et chacune de ces lettres ressemble souvent à une dissertation. Roger Martin du Gard ne veut pas être peintre de la vie, mais narrateur de conflits d'idées.

Fils d'un professeur médecin, Jean Barois est devenu professeur de sciences naturelles au Collège Venceslas (= Sta-

[1] Mersch Ernest, *De M. R. Martin du Gard à M. J. Malègue*, Tendances, Liége, 15 janvier 1937, pp. 152-158.

[2] De Bovis André, *De Jean Barois à Augustin*, Cité Nouvelle, Lyon, 25 octobre 1942, pp. 529-549.

nislas) durant les dernières années du XIX^e siècle. Séduit un instant par le modernisme où il croyait trouver dans le « compromis symboliste » une réponse à ses difficultés religieuses, il ne tarde pas à perdre complètement la foi que lui a rendue antipathique l'étroitesse de sa femme, dont il se séparera du reste. Il devient directeur du « Semeur », périodique dreyfusiste et anticlérical. L'affaire Dreyfus lui cause d'amères désillusions. Victime d'un accident dans lequel il faillit trouver la mort à quarante ans, il se surprend à invoquer la Vierge Marie. Cet événement lui révèle que la peur de la mort est capable de priver l'homme de ses facultés intellectuelles, c'est pourquoi il décide de faire son testament philosophique dans lequel, en pleine vigueur, il répudie par avance « l'attitude d'un vieillard dont la vie tout entière a été employée au service d'une idée et qui, dans l'affaiblissement final, blasphème ce qui a été sa raison de vivre, et renie lamentablement son passé [1] ». C'est précisément ce qui se réalise : Jean Barois retrouve la foi sur son lit de mort, mais cette conversion laisse au lecteur une impression pénible, car l'auteur a soin d'exhiber à la dernière page le « testament philosophique » du héros.

Extérieurement, il est vrai que les destinées de Jean et d'Augustin se ressemblent : élevés dans la religion chrétienne, ils perdent la foi pour des raisons d'ordre intellectuel, et sur leur lit de mort ils reviennent tous les deux à la foi de leur enfance. Mais, par une lecture attentive, on aperçoit l'abîme qui sépare les deux romans.

Tout en écrivant un roman de conversion, R. Martin du Gard affiche ouvertement son hostilité à l'égard de la religion. Pour lui la science a remplacé la foi, et la religion n'est qu'un ensemble de mythes nécessaires à certains hommes. Les âmes pieuses et croyantes sont des âmes simples, jamais des savants. Une conversion *in extremis* comme celle de Jean Barois ne signifie rien du tout, si ce n'est que la religion n'est

[1] *Jean Barois*, p. 353 (Gallimard, 42^e édition, 1921).

qu'un recours contre la peur de mourir. La foi est une poussée émotionnelle, un sentiment, une imagination.

Ernest Mersch a fort bien montré « le parti pris excessif, souvent injuste, de l'écrivain contre la religion catholique et ceux qui la servent [1] ». Ce parti pris fausse complètement chez Martin du Gard la vision de la vie.

La conversation entre le jeune Jean Barois et l'abbé Joziers, prêtre à la foi « simple et active », nous révèle la tendance de l'auteur à ridiculiser le prêtre en lui prêtant des réponses ineptes aux objections du jeune homme sur le mal et le libre arbitre :

> « Je vous pousserai toujours *à agir* plutôt qu'à philosopher... Venez, un de ces soirs, à mon patronage. Je vous donnerai les livres dont je vous ai parlé. Et puis vous resterez un peu avec nous, vous verrez vite *quels cœurs* il y a là, et quel plaisir on a à se donner de la peine pour eux. Allez, Jean ! Il n'y a que ça de vrai : sentir qu'on fait un peu de bien autour de soi... qu'on communique un peu de cette chaleur que le bon Dieu nous a mise là [2] ! »

Tandis que Malègue nous conduit sur toutes les voies douloureuses suivies par Augustin pour aboutir à l'incroyance et qu'il nous fait vraiment assister au drame de la perte de la foi, c'est à peine si l'on peut parler d'un drame dans le cas de Jean Barois. Il avoue sans douleur à l'abbé Schertz, prêtre moderniste qui lui avait donné une interprétation conciliante du catholicisme, « le compromis symboliste » :

> « Je ne nie pas l'importance historique du christianisme : mais il faut loyalement avouer, aujourd'hui, qu'il n'y a plus rien de vivant à tirer de ces formules, — pour ceux du moins de qui le jugement garde une activité propre. Aussi n'ai-je pas tardé à m'apercevoir que cette foi d'enfance et de race dont j'avais cru si longtemps l'armature nécessaire, m'était insensiblement devenue étrangère. Et c'est le dernier bienfait de votre action sur mon développement moral, de m'avoir permis d'atteindre sans déchirement la négation définitive. Je

[1] Mersch Ernest, *loc. cit.*, p. 153.
[2] *Jean Barois*, p. 32.

vous dois de pouvoir enfin regarder froidement ces dogmes morts, auxquels j'avais tant prêté de ma propre vie [1] ! »

L'esprit dans lequel sont présentés les personnages catholiques et les libres penseurs est significatif. Les premiers ont chacun « une tare qui les rend inintelligents, risibles ou de mauvaise foi [2] », à l'exception peut-être de Marie, la fille de Jean Barois, « dont la foi est complète et raisonnée ». Cécile, femme du héros, dont la religion n'est que sentimentalité maladive, et Mme Pasquelin, sa belle-mère, une dévote fanatique, telles sont les représentantes du catholicisme. Quant à l'abbé Lévys, qui « convertira » Barois, il a lui-même une foi bien chancelante, et les raisons de croire qu'il invoque tendent à montrer la foi comme une affairè de sentiment avant tout. Dans son journal, où il relate l'évolution religieuse de Barois, l'abbé révèle ses méthodes de conversion :

> « Je lui développais surtout les raisons sentimentales de croire : le besoin de consolation, la nécessité d'une justice finale, d'un dédommagement, le désir d'une direction dans la vie... Il m'a demandé de préciser certains dogmes. Il m'a paru très frappé d'apprendre que la théologie comprend des éléments divers, dont la valeur est fort inégale ; qu'il ne faut pas confondre les dogmes essentiels de la foi, relativement peu nombreux, avec les doctrines communément reçues ; et, qu'à tout prendre, il y a beaucoup de questions... sur lesquelles les catholiques sont libres d'avoir des opinions très différentes. Je lui ai même dit combien les dogmes du purgatoire et de l'enfer sont moins explicites qu'on ne le croit généralement, et combien il reste de marge aux croyants les plus orthodoxes, pour l'interprétation de ces dogmes. J'ai peut-être insensiblement forcé la note, tant j'ai senti que mes paroles le rassérénaient. D'ailleurs, je ne pense pas être sorti des limites que l'apologétique moderne s'est fixées [3]. »

Rôle ridicule, à la vérité, que celui de ce prêtre qui semble se prendre à son propre jeu en voyant l'effet de ses

[1] *Jean Barois*, p. 89.
[2] Mersch Ernest, *loc. cit.*, p. 154.
[3] *Jean Barois*, pp. 480-481.

conversations avec Barois ! Voilà par exemple ce que Martin du Gard lui fait écrire plus loin dans son journal :

> « Non, je ne quitterai pas l'Eglise. Je ne la perdrai pas... Je ne pourrais pas la perdre... J'étais insensé ! Me séparer d'elle parce qu'elle est en retard sur la science humaine ? Je comptais pour rien cet attachement de cœur, qu'aucune volonté pourtant ne parviendrait à rompre ! Evidemment, le sens littéral des dogmes me paraît aussi difficile à accepter aujourd'hui qu'il y a un an. Mais je me sens incapable de me créer, hors de leur ombre, une unité, un équilibre [1]. »

Tel est le prêtre qui convertit Jean Barois !

Les autres personnages, les libres penseurs, eux, nous sont dépeints sous une lumière beaucoup plus attrayante. Ils sont, note encore Mersch, de purs intellectuels, sincères et loyaux, plus ou moins sectaires, suivant leur tempérament, dans leur lutte contre la religion. Non seulement ces athées ne connaissent aucune défaillance, mais chacun d'eux mène le combat de façon désintéressée, par unique désir du progrès et de l'avènement plus large de la libre vérité.

Quel décevant contraste aussi entre la mort de Jean Barois converti et celle de Marc-Elie Luce, son maître, racontée deux pages auparavant ! Ce dernier a gardé jusqu'au bout sa lucidité et son incroyance, sa mort est calme, et sereinement païenne [2]. Tout le contraire de Barois, diminué dans son intelligence et assez lâche en ses derniers moments !

> « Ses mains battent l'air. Elles rencontrent les manches de l'abbé et s'y cramponnent, comme à Dieu. « Vous êtes sûr qu'il m'a pardonné ?... L'enfer ! » Sa bouche s'ouvre pour un cri d'épouvante. Un râle mouillé... L'abbé tend le crucifix. Il le repousse, hagard. Puis il aperçoit le Christ : il s'en empare, il se renverse en arrière, et, frénétiquement, l'écrase sur ses lèvres. La croix, trop lourde, glisse de ses doigts [3]. »

[1] *Jean Barois*, p. 484.
[2] *Jean Barois*, pp. 498-499. Cf. Mersch Ernest, *loc. cit.*, p. 154.
[3] *Jean Barois*, p. 503.

Pour comble de cynisme, l'auteur ajoute encore à cette scène la découverte du « testament philosophique » de celui qui vient de mourir de si triste façon.

Est-il besoin de rappeler le caractère bien différent de la conversion et de la mort d'Augustin ? Nous savons suffisamment que, pas une seule fois, Malègue s'est laissé égarer par des partis pris semblables à ceux que l'on déplore chez Martin du Gard. Rien dans *Augustin* ne ressemble, même de loin, à de l'hostilité à l'égard des incroyants ou à de la prédilection pour les âmes chrétiennes qui y sont dépeintes.

Il est clair que *Jean Barois* est un roman à thèse ; son auteur voudrait montrer que la religion n'est pas pour les intellectuels : l'homme de science peut s'en passer. Malègue au contraire, sans vouloir faire un roman à thèse, a su avec une objectivité exemplaire nous montrer, par l'histoire d'une conversion authentique, que la « foi s'enracine au plus secret de nous-mêmes. Elle se nourrit de notre substance, elle en mesure l'épanouissement. Et celui qui a accepté de considérer une fois seulement le problème, sait immanquablement que son existence entière est fixée dans la réponse qu'il donnera. C'est pourquoi, enfin, l'on peut affirmer pour la foi le privilège d'être l'acte par où culmine la vie humaine, d'être l'acte dans lequel l'homme décidément se hausse à la cime de lui-même. Car elle n'est possible que par le rassemblement des puissances les plus hautes et des plus hauts désirs [1] ».

[1] De Bovis André, *loc. cit.*, p. 549.

APPENDICE III

Quelques réflexions sur le roman religieux

Texte d'une conférence en partie inédite de Joseph Malègue.

Qui essaie de systématiser les difficultés du roman chrétien, trouve immédiatement qu'elles viennent de bien des sources dont on voit tout de suite au moins deux. D'abord, les difficultés de tout roman en général, et même de toute œuvre d'art ; puis celles qui naissent de la coexistence des exigences littéraires et des exigences morales. Les unes devront-elles nécessairement repousser ce que sollicitent les autres, et les deux idéals fonctionner en sens inverse ?

Pour s'en rendre compte, il suffit, outre son expérience personnelle, si on en a, d'enquêter auprès des romanciers qui nous font avec plus ou moins de précision, la confidence de leur art. Je pense à Mauriac qui ne nous a pas laissé ignorer avec quelles difficultés intérieures il s'est battu, tant dans ses ouvrages eux-mêmes, que dans les défenses qu'il lui a fallu en faire contre ceux qui les attaquaient.

La première question qui se pose à l'observateur des mœurs, décidé à se soumettre aux normes chrétiennes, est la suivante : Que veut-il peindre ? Veut-il peindre la vie purement naturelle ? Ou une vie déjà informée en chrétienté ? Le spectacle des âmes d'où la grâce est absente, ou bien le spectacle de celles où elle se laisse entr'apercevoir ?

S'il s'agit de cette humanité du premier genre, de la première sorte d'âmes humaines, une synthèse se propose spontanément à nous, d'un terme moins ambitieux, un résumé immédiat et facile : le catéchisme au chapitre des péchés capitaux — notion qui, hélas ! constitue un résumé commode de la nature humaine — nous apprend que leur nombre est de sept, mais un regard simplificateur, et plus

malicieux à la fois, nous montre que pour un romancier, ce chiffre de sept se réduit assez rapidement à deux.

*Au fond du cœur humain, ce regard sans pitié découvre deux sources de péchés capitaux, deux sources elles-mêmes capitales. Et le langage moderne leur enlève volontiers les vieux noms catéchistiques : il les appelle l'*amour *et l'*argent. *L'amour est une tendance particulière, qui s'oppose par là même, à cette tendance plus générale qu'est le culte de l'argent.*

Ceci se comprend tout seul, car l'argent n'est pas autre chose qu'un bon de jouissances sur la généralité des plaisirs humains en sorte que ceux qui aiment l'argent, aiment TOUT pratiquement, et ce seul mot peut résumer une immensité de choses. Il en est ainsi même pour l'avare qui s'interdit ces jouissances mêmes, en reste à leur instrument monétaire sans pousser au delà. Mais c'est au fond qu'il raffine ; qu'il vit dans l'imaginaire ; qu'il est en partie puissant à qui suffit l'immense possible. Et si je faisais une conférence sur l'avarice en littérature, je le montrerais bien aisément.

Il se trouve que, pour des raisons qu'il serait peut-être très facile et très complexe à la fois de découvrir, c'est sur le problème de l'amour, bien plus que sur celui de l'argent, *que la pensée et l'observation du romancier sont concentrées, non que le second n'ait pas une intensité démontrée, mais parce que le cœur humain est ainsi fait qu'il préfère le spectacle du premier. Il y est bien plus accordé, il s'y ouvre bien davantage, et Boileau le savait déjà : « De cette passion la sensible peinture est, pour aller au cœur, la route la plus sûre. »*

Or cette peinture des mœurs, les tendances naturalistes contemporaines font qu'elle tend à devenir presque automatique.

C'est ce problème des mœurs (et en particulier c'est le droit de peindre les mauvaises mœurs) qui est pour les romanciers chrétiens le grand et poignant problème : c'est celui qui les a frappés en plein cœur.

On ne peut pas se dispenser — car on les attend — d'effleurer à son sujet et très en passant (la solution en est d'ailleurs immédiate) quelques-unes des solutions les plus débattues sur ce point. Celle de l'art pour l'art *est la première qui se présente, on ose à peine dire*

aux théories contemporaines car il suffit de prononcer ces mots pour sentir s'évaporer d'eux un parfum de romantisme démodé et de problème mort. Non qu'il soit résolu, mais parce que la pratique contemporaine ne se le pose plus. Si beaucoup de romanciers et d'artistes ne connaissent pas le moindre doute sur leur droit, c'est que pour eux leur pratique a déjà clos le débat, comme on prouvait autrefois le mouvement en marchant. Cette seule condition s'impose pour eux à l'œuvre d'art : celle d'être belle. Toutes les autres sont données par surcroît, et si elles ne le sont point, l'artiste est parfaitement décidé à s'en passer.

Or, cette thèse romantique de l'art pour l'art est justiciable d'une critique immédiate pour toute conscience qui n'a pas abdiqué : si l'art a vraiment besoin pour exister de ce relent spécial de mauvaises mœurs et de luxure, la seule réponse qu'il lui faut faire est celle de ce président du tribunal à un inculpé qui s'excusait d'avoir volé pour la raison « qu'il lui fallait bien vivre » : « Je n'en vois pas la nécessité. »

*Une forme de cette même thèse, plus distinguée, plus nuancée, qui n'est plus celle de l'antique romantisme mais plutôt de l'*amoralisme contemporain, *se formulerait de la sorte : La sensibilité personnelle du romancier est d'une nature si spéciale et si haute, et d'ailleurs son sentiment du moi d'un jeu si nécessairement libre, que son expansion ne doit se heurter à aucune limite ni aucune gêne. Ce n'est plus l'œuvre d'art qui a tous les droits désormais, c'est la sensibilité de l'artiste.*

Cette théorie équivaut, en fait et en droit, à la perte de toute distinction normative entre le bien et le mal. Aucun obstacle ne doit arrêter l'âme de ces messieurs, dans tous les chemins de sensibilité qu'il leur plaira d'explorer. Exposée avec un certain air de mystère, de chuchotement et de demi-aveu, elle aboutit à des œuvres qui de loin peuvent paraître de quelque attrait de psychologie sombre et hardie, quoiqu'il n'en faille pas approcher le nez.

Mais cette thèse aussi est susceptible, bien entendu, de la même réfutation drastique.

Comme la vie en commun a tout de même des nécessités irréductibles, si l'artiste ne peut pas s'y plier par respect pour la loi morale, il faudra

bien qu'un autre instrument l'y force, qui est la loi pénale, et le gendarme chargé de l'appliquer. Si la civilisation contemporaine s'y refuse, c'est que de telles œuvres restent encore, malgré leur développement grandissant, l'exception. Mais si leur nombre croissait, nul doute que la répression pénale ne dût se montrer plus exigeante, et dans certains pays, il semble qu'elle le commence. On aurait tort de croire que l'évolution juridique se fasse nécessairement et toujours vers une liberté de la presse radicale et négative, et qu'elle ne connaisse pas de retour.

On peut encore chercher une expression plus raffinée et plus lointaine de cette théorie de la liberté de l'art, que nous voyons ainsi se sublimer à chaque étape nouvelle. La troisième catégorie à laquelle je pense est celle de l'attrait que présenterait pour lui-même le défendu et les analyses effrénées.

Il y a pour le cœur humain, il faut le reconnaître, un appât très singulier du mal pour le mal, du scandale à cause même de sa saveur de scandale, de rupture avec les conditions normales de la moralité et de la vie, un sentiment basé sur je ne sais quelle norme obscure du bien et du beau qui reste malgré lui dans le cœur de l'artiste, visible à sa violation même ; une sorte de jouissance supplémentaire dans laquelle le mal et le scandale faits à autrui ou à soi-même constituent un élément de choc nécessaire et une sorte de violent réveil, et pas seulement pour blasés.

En face de ce curieux phénomène dont la littérature contemporaine offre d'infinies réalisations, une question se pose aux psychologues dits positifs, qu'ils ont d'ailleurs pleinement conscience de ne pouvoir résoudre (j'entends par psychologues positifs, comme tout le monde sait, ceux qui se limitent à la simple description de phénomènes psychologiques tels qu'ils sont donnés dans la conscience s'interdisant toute recherche sur la nature de l'âme, son origine et son destin). Ces psychologues positifs soupçonnent, sans naturellement qu'ils aient aucun moyen de savoir, que ce qui se trouve ainsi en face d'eux et sous leur regard, ce pourrait n'être pas un cœur humain, mais une créature vraiment singulière, quelque chose comme un couple de deux êtres dont l'un serait l'homme et l'autre une certaine influence extra-humaine, dont la caractéristique est de pousser au pire, qui évoque peut-être,

quand on ose se détourner de l'usuel et du familier, la vision d'un acteur aux pieds fourchus avec du feu dans les yeux et des espèces de cornes au-dessus des oreilles : le Méphistophélès, complice de Faust.

Et peut-être, en effet, a-t-on affaire au couple Homme-Satan, puisqu'il semble que les tendances humaines spontanées ne conduiraient pas l'homme à ces extrêmes du mal où elles se détruisent elles-mêmes, et où on les voit néanmoins se précipiter avec une sorte de goût.

Je n'ai pas besoin d'ajouter que la tâche de rendre à chacun sa part et d'inscrire chaque fois dans la colonne qui convient ce qui est de l'homme et ce qui est du diable, est une tâche au-dessus des forces de la psychologie positive. Elle ne peut que porter tout naïvement au compte de l'homme ces complications inattendues, et ce très singulier enrichissement. Je ne puis qu'offrir cette hypothèse à votre goût des hypothèses sans aucun moyen de trancher.

Ce phénomène de l'extrême mal aimé comme tel est, il est vrai, susceptible d'une autre interprétation, qu'entre autres les commentateurs de Baudelaire ne nous ont pas épargnée. Cette rage du plus outré, cette lassitude de l'éprouvé, et par contre-coup cet extrême du mal où tombe l'artiste irréligieux, serait une sorte d'appétit de l'infini inversé et cherché où l'infini ne se trouve pas. Cette hypothèse est peut-être moins que la précédente romantique et extra-positive. Elle l'est assez néanmoins. Et pour elle aussi je suis sans moyen de décider.

J'en ai terminé avec ces peintures de mauvaises mœurs, en couleurs de luxure, en couleurs irréfrénées qu'aucune distinction du bien et du mal ne nuance. Elles se sont proposées à nous sous des aspects successifs dont aucun n'est acceptable a priori *par le romancier chrétien.*

Une autre chose, théorie infiniment plus spécieuse, se présente maintenant à nous, selon laquelle le mal aurait une sorte de droit à l'existence dans l'œuvre d'art *à cause des conditions mêmes de l'activité artistique. Voici ce que j'entends par là :*

En somme, peut-on dire pour simplifier, la peinture de la vie par l'œuvre d'art sera intégrale ou bien elle ne sera pas. Une peinture partielle est par définition fausse. C'est le tout, seul, qui a droit à l'existence. Pas de vision tronquée. Le regard doit tout explorer, depuis les profondeurs animales où les phénomènes de la conscience

humaine prennent leurs sources lointaines, jusqu'aux efflorescences intellectuelles et mystiques où elles trouvent leur complément final. Le mal, aussi, a droit à notre observation, non comme mal, mais comme partie du réel.

Cette théorie a des raisons qu'il faut reconnaître spécieuses et, pour le savant positif, pour le psychiatre, pour le médecin psychologue, elle est en effet irréfutable : La science est œuvre d'intelligence soumise aux seules lois du vrai ; elle est parfaitement pure par elle-même ; toutes les impuretés du mal, tous les microbes moraux se brûlent dans son foyer sans fumée ni déchet.

Mais ne mêlons pas deux fonctions différentes.

Je ne sais pas ce que c'est que « la fonction de l'art ». Ce terme abstrait n'a pas, je le crains, de sens précisable. En revanche, ce que ie sais parfaitement, c'est la manière par laquelle l'art entre en notre cœur. L'art — et le roman en particulier — communique son contenu sensible par une sorte de contagion passionnelle, par création du semblable, dans la conscience qui voit, ou qui écoute, et non pas comme la science, par la calme et froide lumière de l'entendement pur. Ceci est tellement vrai que la reconstitution passionnelle du phénomène décrit est non seulement immédiate et forcée chez le lecteur d'un romancier, pour peu qu'il ait du talent, mais qu'elle constitue la loi même de l'artiste. Elle est le résultat qui, spontanément, automatiquement, se poursuit dans les deux âmes, celle qui écoute et celle qui raconte, et qui ne peut pas ne pas s'y poursuivre.

Pensez encore à Boileau : « Pour me tirer des pleurs, il faut que vous pleuriez... »

Mais il faut bien se rendre compte de ce qu'est en réalité cette intégralité de la peinture d'un cœur. Il faut bien voir ce qu'elle comporte. Ce qui est l'intégral dans une conduite humaine, c'est non seulement le jet émotif et subit que l'art est capable de transmettre en notre cœur, mais de plus la réaction morale, rationnelle, et voulue, qui y fait suite et de laquelle la conduite humaine doit dépendre. Ce qui est l'intégral, c'est l'action sensible, plus la réaction rationnelle et morale d'un cœur humain, soit qu'elle s'y trouve présente, soit, si elle en est absente, que l'on donne les raisons de son absence.

Par conséquent, l'artiste intégral devrait peindre, et dans les mêmes tons chauds, avec la même puissance de contagion et le même relief, ces deux aspects de la conduite humaine, sans quoi il est irrévocablement partiel.

Il faut qu'il fasse, s'il prétend au droit à l'intégralité, le coup de rein qui le replacera volontairement dans la majesté du « tout », qui portera, du point de vue moral, le contre-poison de la peinture passionnelle, et du point de vue intellectuel, le grand cadre rationnel intelligible et moral, où cette poussée passionnelle se classera et se freinera à la fois.

Au fond encore, l'artiste le peut-il ? Je crains bien que non. Et j'en suis même sûr. L'artiste est une sensibilité particulière [1], *dardée sur le monde, chargée d'en prendre sur sa plaque photographique* [2] *une image déformée par l'originalité propre de l'appareil. Si parallèlement l'artiste réclame le droit à l'intégralité, c'est qu'il s'ignore lui-même. Etre particulier, c'est-à-dire partiel, est la loi même de son art. S'il réclame le droit aux peintures dangereuses, ce qu'on ne lui refuse pas, il ne faut pas chercher le contre-poison en une intégralité impossible, mais par un tact incessant et infini que donne le respect des âmes individuelles auxquelles on a affaire, le sentiment de leur ouverture plus ou moins grande à la contagion passionnelle, donc des freins plus ou moins forts et individuellement variables qu'il faut que l'artiste sache s'imposer.*

Telles sont les remarques qui peuvent relever de la condition même de l'activité artistique.

Maintenant, allons plus profond. Au lieu de rester dans ces domaines de la vie naturelle avec toutes leurs tristesses et toutes leurs tares, ces domaines vus par un œil chrétien sans doute, mais qui resteraient néanmoins ce qu'ils sont, si cet œil chrétien était fermé, cherchons à pénétrer dans les formes proprement chrétiennes de la vie de l'âme.

On voit tout de suite que celles-ci présentent en quelque sorte deux aspects, ou plutôt deux moments, suivant que l'on pénètre dans les chambres intérieures, comme dit sainte Thérèse, ou qu'on reste au contraire sur le seuil.

[1] Le texte dactylographié laisse un espace libre.
[2] Lacune dans le texte dactylographié. Nous complétons : « une image. »

Pour qui traîne entre les deux portes ou qui reste sur le seuil, en ces lieux nobles [1] *des incertitudes religieuses, hélas ! si contemporaines, il existe, comme le problème des mœurs tout à l'heure, un problème essentiel qui ici est celui de la foi.*

Il est fort complexe et multiple puisqu'il comprend à la fois les drames de sa perte, ceux de son acquisition, ceux de son entretien, et de toutes les variations qu'elle peut comporter.

Or, en quoi de nos jours, doit consister ce drame du seuil, de quelle manière le décrire, afin qu'il rende aussi précis, aussi juste que possible, le timbre du contemporain ? Car il est clair qu'il sera différent suivant qu'on aura affaire à des acteurs médiévaux, ou de la Renaissance, ou du Jansénisme, et que des nuances infinies coloreront selon les époques le problème essentiel.

Il existe une enquête célèbre que les journaux anglais, en particulier, n'omettent pas de poser de temps en temps à la sagacité de leurs lecteurs, quand l'actualité les prive de copies : « Si un incident historique, une révolution, une guerre, un cataclysme quelconque, vous privait brusquement de tous les livres contenus dans toutes les bibliothèques, sauf un tout petit nombre d'entre eux, et peut-être un seul, lequel choisiriez-vous ? »

En général, les lecteurs ne manquent pas de dire : « La Bible », moins peut-être par conviction que par une sorte de politesse envers une vieille tradition nationale et morale, qui va d'ailleurs s'affaiblissant.

Eh bien, si, sur le modèle de cette question, on nous adressait la question suivante [2] *:*

— « Supposons qu'on vous demande de réduire à une seule les tendances essentielles de l'intelligence contemporaine, laquelle choisiriez-vous, et, en quels termes cette tendance unique vous impose-t-elle de poser le problème de la foi et de l'incrédulité ? »

[1] Lacune dans le texte dactylographié.

[2] A partir d'ici, Malègue reprend quelques pages d'une conférence donnée le 15 février 1934 sur *Augustin*, laquelle se trouve publiée par Yvonne Malègue dans l'*Appendice posthume*, souvent cité au cours de notre étude, p. VII-XIX.

Pour éviter une fragmentation du texte encore inédit, nous reprenons ici les pages déjà publiées qui viennent s'y insérer.

Voici, je crois, ce que nous serions tentés de répondre, avec toutes les faiblesses, et aussi toute la force des affirmations trop absolues :

— L'intelligence contemporaine tend, de plus en plus, à déserter la métaphysique pour l'expérimental.

Et voici comment je pourrais expliquer cette affirmation unique :

Tout ce qu'on demandait autrefois aux constructions abstraites, rationnelles, *a priori*, voici que des méthodes expérimentales lentes, prudentes, minutieuses, aiguës, des méthodes infiniment subtiles et pénétrantes, vont prétendre qu'elles seront capables de le fournir tôt ou tard. Elles vont se poser une série de problèmes lointains et ésotériques, mais positifs, dont l'ensemble équivaudra, croient-elles, à la sommation des vieilles questions métaphysiques périmées. Elles vont remplacer la construction rationnelle à priori, par l'exploration psychique, soit dans la psychologie individuelle, soit dans la psychologie collective vue dans l'histoire, ou mieux même dans la préhistoire, car elles obtiendront ainsi, espèrent-elles, des genèses, des embryologies plus éclairantes que des descriptions.

Je vais en donner deux exemples :

Nous ne demanderons plus à la métaphysique de nous renseigner sur les destinées de l'âme, question pour laquelle nous n'avons aucune espèce de donnée de fait, mais en choisissant, par exemple, les phénomènes de mémoire, en sélectionnant même parmi eux, pour plus de facilité, une catégorie spéciale et plus explorable, nous nous demanderons si oui ou non cette catégorie spéciale est tellement connexe à des réactions cérébrales que le substratum de celles-ci disparaissant, ce phénomène mental spécial, choisi au sein de la mémoire, disparaît ou non lui aussi, laissant pressentir ou bien que le phénomène total de la mémoire disparaîtra de même, ou au contraire qu'il permanera, et qu'ainsi disparaîtra ou permanera du même coup au delà de lui, ce je ne sais quoi qu'on appelle l'activité psychique en général.

C'est par ce biais expérimental (mais toute l'expérience n'est-elle pas l'art de trouver des biais ?) que Bergson s'est posé le problème de l'immortalité.

On sent très bien que sous leur seconde forme ces problèmes se prêtent peut-être, ou se prêteront, espère-t-on, un jour, à des explorations expérimentales, radicalement impossibles sous la première.

La spéculation contemporaine comporte donc ainsi une sorte de descente de l'âme, des sommets de l'abstraction jusqu'au sol ferme de l'expérience, une descente comme on en trouve une, en un sens différent bien entendu, dans la philosophie de Plotin.

Voici un autre exemple :

Nous étudiions autrefois la nature du bien et du mal dans des considérations abstraites sur le bien et sur le mal, sur l'intérêt, sur le devoir. Nous préférerons désormais voir se former depuis les plus lointaines préhistoires, les actes ou les notions sorties des nécessités de la vie collective, à partir desquelles se sont sublimées, par voie d'évolution, les notions de bien et de mal. Et cela entraîne un usage fréquent de la notion de collectivité créatrice ; cela pousse à y voir la vraie causalité historique dans l'histoire des idées et des mœurs.

Tous les livres de Durkheim et de Lévy-Bruhl, tout le livre de Brunschvicg sur *Les Progrès de la Conscience*, sont faits de cela, et bien d'autres.

Cette expropriation du métaphysique par l'expérimental me paraît l'essentiel des tendances intellectuelles contemporaines. Je le constate comme fait. Je ne le critique pas. Je n'essaie même pas d'en montrer la fragilité actuelle. Ces tendances réussiront-elles un jour ? Il est trop tôt pour qu'elles-mêmes en soient sûres. Nous nous sommes levés trop matin. Mais ce qu'elles prophétisent est ceci : Quand, après de longs circuits de pensée, échelonnés peut-être sur des siècles, l'âme humaine reviendra dans la vieille demeure, elle trouvera parti, emballé, envoyé au brocanteur tout le mobilier d'autrefois.

Or, ici, en ce qui regarde le problème de la foi et de l'incrédulité, cet expérimental prend une forme toute particulière qui prétend remplacer toutes les considérations abstraites sur l'existence ou sur l'inexistence d'un Dieu révélé. Cette forme est celle-ci : il ne faut pas demander à la religion révélée ses preuves rationnelles abstraites, mais en s'adressant aux méthodes de l'histoire positive, exiger d'elles l'analyse historique et critique des textes sur lesquels ces révélations croient, valablement ou non, s'appuyer.

Il importe donc grandement de voir comment jouent, en général, ces méthodes historiques et critiques, et quelles tendances les dominent en principe.

[1] L'exégète qui se dit lui-même « positif » affirme qu'il n'est animé d'aucun préjugé rationaliste, niant *a priori* le surnaturel, et qu'il se propose d'aborder l'exégèse biblique en pleine indifférence théorique, comme tout autre chapitre d'histoire, mettant de côté tout attrait, tout prestige, nés de la personnalité de Jésus.

Mais précisément « tout autre chapitre d'histoire », c'est-à-dire toute l'histoire de l'expérience commune (j'entends par là celle où n'intervient pas de surnaturel), est dans l'obligation de tenter sur tout récit échappant aux vraisemblances naturelles une réduction qui le ramène à un substratum naturel.

Si donc, l'historien des textes et des événements sacrés choisit comme modèle méthodologique « tout autre chapitre d'histoire », on voit tout de suite sur quelles voies sa critique aura immédiatement, et comme automatiquement, tendance à se diriger. Je ne dis pas qu'elle y cédera, il est trop intelligent pour cela. Mais le surnaturel lui sera, comme on s'exprime en médecine, suspect. Il aura à faire deux fois la preuve pour être admis. Comme écrivent dans leur *Introduction aux Etudes historiques*, Langlois et Seignobos : « D'innombrables témoins oculaires nous affirment avoir vu le diable. Nous les récusons cependant. »

[1] Les pages qui suivent sont aussi publiées, avec quelques variantes de forme, dans *Pénombres*, pp. 121-128.

Et une seconde caractéristique s'ajoute à cette première : Les méthodes actuelles de l'histoire mettent en œuvre une critique des témoignages d'une exigence grandissante, tendent à négliger ceux qu'elles jugent fondés sur une base testimoniale techniquement faible, pour s'appuyer exclusivement sur les autres. Elles constituent ainsi non pas un répertoire de tout l'événement important, bien moins encore évidemment de tout l'événement arrivé, mais un répertoire de l'événement privilégié, aux yeux de l'historien positif, du double privilège de répondre aux conditions par lesquelles sa logique des sciences définit l'importance et la certitude.

L'histoire constitue donc une sorte de science en réseau posée sur le réel. Cette confusion de la réalité et de la preuve est d'une généralité et d'une utilité considérables (quoiqu'elle ne puisse être maniée sans précaution). Parfaitement consciente chez les esprits les meilleurs, il se peut qu'elle le soit moins chez les autres. Ce n'est pas seulement en histoire que nous en trouvons l'application. Elle fleurit aussi, par exemple, en médecine et dans le droit. L'équité n'existe pas en principe pour le juriste si elle ne s'incarne dans un texte de droit. Et un droit n'agit point lui-même s'il ne s'établit par un procédé juridique de preuves. Cette réduction descend donc comme on le voit de deux degrés dans son voyage des choses à l'esprit.

Réciproquement, et c'est l'envers de la méthode, une preuve impossible à contredire prend valeur de droit. Un droit légalement établi a valeur d'équité. Une sorte de mannequins faits d'existence purement sociale prend la place des existences véritables. Que d' « affaires » sont nées de là !

En médecine, que d'intuitions géniales des anciens cliniciens nous rendent comme présents leurs vieux visages sagaces, qui néanmoins pour la médecine scientifique contemporaine ne sont que rêves brillants et lettre morte tant que les techniques microbiologiques et microscopiques ne les ont pas endossées ! Elles tombent hors de l'existence !

Tel nous semble donc l'esprit actuel de la critique du témoignage et les influences sous lesquelles cet esprit s'est formé.

Or, à une telle critique, l'exégèse biblique propose des textes particulièrement difficiles à accepter : offrant d'abord toutes les difficultés intrinsèques propres à des événements qui échappent à la loi des vraisemblances naturelles, ils en présentent en outre d'autres, qu'il nous faut bien ici résumer en quelques mots, d'une conséquence infinie que nous trouverons tenacement toujours devant nous, au bout de tous les rayons de notre horizon spirituel : le Christ reste donné à ses témoins, et a une existence datée et située. Il s'ensuit que des hommes situés et datés sont, comme dit la théologie, les auteurs secondaires, ou comme les appelle saint Thomas, instrumentaux, ou les co-auteurs de la Sainte Ecriture, et qu'ils lui ont appliqué le droit d'apporter avec eux (et l'Eglise leur reconnaît ce droit) les notions de leur époque et de leur classe sociale, de leur formation mentale antérieure, de leur obligatoire méconnaissance des exigences contemporaines en matière de preuve testimoniale (car comment les eussent-ils connues ?) et, même quand ils ont le souci de la preuve, leurs procédés littéraires d'orientaux ; ils nous présentent, sans nuire à sa certitude foncière, un récit réfracté dans ce qui leur sert de prisme intellectuel. Et l'on voit luire à travers ces pauvres preuves, avec une sorte de candeur, les vérités pour lesquelles ces hommes se sont fait égorger. (Ceci est capital. L'Incarnation est l'insertion de Dieu dans les causes secondes, sa soumission aux causes secondes, à l'anatomie, à la physiologie, à la psychologie, à la sociologie humaine. Or cette dernière fait que des vérités nous sont présentées avec leur appareil critique incomplet, tel qu'on le concevait en ce lieu, dans cette classe sociale et à cette époque ; elles nous sont présentées de la sorte, sans cesser d'être des vérités.) Accordons même bien volontiers qu'en un bon nombre de passages, un de nos garants essentiels est l'impossibilité de ne pas croire véritables des témoignages portant la garantie morale des apôtres, ou même de Marie, ou même du Christ, qui n'est pleinement concevable que pour un chrétien.

Or, pour cette méthode historique contemporaine et positive, telle que je viens d'en montrer la formation, et pour un historien qu'aucune possibilité métaphysique n'anime, qu'aucune acceptation de la vraisemblance du surnaturel n'a au préalable dû effleurer, qui ne voit dans l'histoire évangélique aucune raison d'être érigée en cas spécial de l'histoire, ses caractéristiques difficultés nées de ces lieux et de ces dates (qu'aucun exégète orthodoxe ne nie ni ne trouve dirimantes) sont le diagnostic des créations légendaires, comme elles le seraient dans tout autre chapitre d'histoire de l'expérience commune. Et la seule tâche concevable pour cet historien est de ramener ce prétendu surnaturel à son substratum conçu en termes d'expérience commune, de le réduire, comme on dit.

J'ajoute que cette tâche de sacrificateurs paraît séduisante et tentatrice : triomphe d'ingéniosité, retombée hors des mythes sur le terrain sûr des vraisemblances communes, constitution technique d'un réel vraisemblable : les jeux les plus ingénieux de l'esprit y trouvent une matière facile. Il y a cependant cette autre évidence d'expérience commune qu'entre les récits même corroborés de preuves et les événements arrivés, même terrestres, il y a, assez souvent, place pour l'incroyable.

Ainsi leurs procédés naïvement intechniques font des récits évangéliques une proie d'avance guettée par ces techniques d'une dureté précise qui portent dans les moelles ces tendances réductrices. Ils leur offrent d'avance un cou de victime, mal défendue, condamnée et innocente.

Mais prêtons attention maintenant à deux conséquences de ce caractère intechnique du témoignage dont je me suis efforcé de démontrer qu'il ne pouvait pas être autrement.

D'abord, bien entendu, ce n'est pas seulement en histoire évangélique qu'il se présente. Il est la loi de toute l'histoire, et il a pour effet bien souvent de rendre très humble et très modeste, même dans l'histoire de l'expérience commune, nos prétentions à la certitude ; il nous oblige souvent, même dans

l'histoire de l'expérience commune, à prendre des biais pour savoir, comme on prend des biais pour mesurer des distances dont un bout nous est inaccessible. D'où un droit absolu à l'hypothèse chez l'historien positif tant dans l'histoire de l'expérience commune, que dans la version réductrice qu'il donne de l'histoire évangélique. Nous ne lui contestons pas ce droit. Tout au plus pourrions-nous remarquer, avec un sourire, si la chose n'était si grave, le branlant, la légèreté, l'audace, et parfois même un léger cynisme, des hypothèses dites positives qui servent de base aux réductions.

Mais voici le singulier : tandis que les historiens positifs se permettent à eux-mêmes des procédés qu'ils appellent du nom noble d'hypothèses, ils les flétrissent chez nous du nom plus bas d'explications tendancieuses ; les deux procédés sont cependant, du point de vue logique, exactement homologues, différents seulement en ceci que toute la prudence textuelle est de notre côté, tandis que toute l'audace est du leur.

Deuxième conséquence : malgré ces hypothèses (tendancieuses ou non), certains faits proposés par la foi demeurent fort difficiles à démontrer, ce qu'aucun orthodoxe ne songe à nier. Ce n'est que le sort commun de tout travail historique, tant dans l'histoire biblique que dans l'histoire de l'expérience commune, car l'histoire n'a pas devant elle que des témoignages indiscutables. Mais l'historien de l'expérience commune en prend le droit de faire échapper de tels faits aux mailles de son histoire-réseau, appauvrissant d'autant, bien entendu, sa teneur profonde en vérités, la rendant, assez curieusement, plus prouvée et moins exacte à la fois.

Or, l'exégète orthodoxe s'interdit ce droit. Il considère que les lumières qui règnent sur l'ensemble sont assez éclairantes pour qu'il consente à ignorer çà et là le bien-fondé des détails, ces *terrae incognitae* à admettre dans la géographie de ses certitudes. Ignorance n'est pas errance. L'inexploration des pôles jusqu'à une date récente n'a pas empêché de savoir que la terre était ronde.

Nous voici encore une fois ramenés à cette étonnante soumission. Dieu-Incarné a accepté beaucoup de l'humanité : les lois qui construisent le corps humain, les lois qui nuancent l'intelligence, et par conséquent les trous qui la limitent parfois [1].

Comme on le voit, je n'atténue pas les difficultés de l'exégèse orthodoxe aux prises avec les méthodes contemporaines de l'histoire, je ne les minimise en rien.

Comment ferons-nous donc le pont entre cette sorte si spéciale de témoignages (interprétés comme une absence de témoignage par la technique historique contemporaine) et le caractère de vérité que l'exégète catholique doit chercher à maintenir à la parole de Dieu ?

Je vais demander la permission de considérer le sujet d'un peu plus loin et d'ouvrir une vaste parenthèse :

On m'a souvent attribué la solution suivante, pour m'en blâmer, ou pour m'en féliciter, suivant l'état d'esprit de ceux qui me l'ont prêtée : la question de l'accord entre foi et exégèse apparaîtrait, dit-on, rationnellement insoluble, et les seules possibilités qui s'ouvriraient à nous seraient celles que nous fournit le sentiment. Ou si l'on veut, les récits bibliques sont vrais parce que nous désirons qu'ils le soient.

C'est une solution fidéiste ou sentimentale. Elle refuse de chercher. Elle déclare que les véritables preuves sont notre désir de beauté morale, d'émotion religieuse, de tendresse familiale, de justice infaillible, notre pressentiment de l'au-delà, notre appétit d'éternité. C'est une solution à la fois simple, touchante et fausse. Inacceptable du point de vue rationnel, elle est condamnée au point de vue orthodoxe, ce que j'ai toujours vu aller ensemble.

Nous avons besoin ici d'une construction rationnelle et non d'une vibration. Rien ne nous permet de dire que l'intelligence pour nous faire plaisir consentira à ce que deux et deux fassent cinq. La marche initiale ne peut être une émotion, substitut d'un jugement.

[1] Fin du texte publié dans *Pénombres*, p. 128.

Alors que faire ?

Prenons garde à ceci :

Le philosophe Kant, parmi ses apports essentiels, avait raison de compter l'affirmation qu'il n'existe pas d'intuition intellectuelle. Mais il précisait cette affirmation et la restreignait ainsi : « Il n'y a que des intuitions sensibles », ce qui veut dire, fournies par les sens, dans l'expérience spatiale ou temporelle. L'intelligence n'est qu'une machine à formuler (Kant disait : à constituer) entre les intuitions sensibles des rapports de consécution et de causalité. Ce n'est pas elle qui apporte les intuitions sensibles qui sont le grain qu'elle moud sous ses meules. S'il n'y avait pas d'intuitions sensibles, elle ne pourrait faire par elle-même autre chose que broyer du vide.

Mais la pensée de Kant, vraie en principe, est trop étroite, et Pascal, cent trente ans auparavant, l'élargissait. Les intuitions qui servent de matière première à l'intelligence ne sont pas seulement les intuitions fournies par les sens en une expérience spatiale et temporelle. Ce sont encore les intuitions morales, les intuitions fournies par le cœur, au sens pascalien du mot. On le sait, ce sens est le suivant : Pascal attribuait, comme Kant, une origine extra-intellectuelle aux cadres les plus généreux de l'intuition sensible, spatiale et temporelle : par exemple, le fait que l'espace a trois dimensions et non pas deux ou quatre. C'est la première des données qui viennent du cœur.

Mais voici la seconde beaucoup plus significative pour nous, très voisine de Kant aussi, en ce qu'il la retrouvait au fond de nous sous forme de postulats moraux. (L'expérience mystique positive, actuellement explorée, l'eût amené à lui conférer une classe supérieure.)

Cette seconde donnée n'est autre que l'intuition morale sous toutes ses formes, c'est-à-dire (car il convient ici de préciser par énumération positive) d'abord un amour de Dieu direct, l'attrait de Dieu, la passion de Dieu, celle que les saints ont éprouvée, infiniment rare, je n'ai pas besoin de le dire.

En outre, et ensuite, d'autres sentiments qui en sont comme l'atténuation et le substitut : par exemple le désir de donner un sens à la douleur, de dominer la mort et de l'intégrer dans les permanences, de trouver d'autres sanctions que de justice terrestre ; par exemple encore, cet obscur et fréquent désir de Dieu, parent pauvre de l'amour direct, auquel Pascal nous a appris qu'il ressemblait. (Il ne nous l'a pas appris, les grands moralistes chrétiens l'avaient dit avant lui, mais il l'a redit, en termes d'un si violent relief : « Tu ne me chercherais pas... » que c'en est une seconde naissance.)

Toutes ces intuitions morales, Kant en a eu l'idée, mais dans sa raideur piétiste et la psychologie évidemment incomplète de son époque, il les a réduites au désir d'accord entre le bonheur et la vertu. Il faut les étendre avant tout et d'abord à toutes les données fournies par les descriptions que la psychologie contemporaine donne de la vie mystique (que Kant ignorait), c'est-à-dire des rapports de Dieu avec nous. Il faut y comprendre ensuite toutes les multiples questions posées par l'inquiétude humaine, et leurs réponses de sainteté.

Voilà ce qui préexiste au fond de nous préalablement à l'œuvre de l'intelligence. Voilà quel est ce donné dont celle-ci aura à tenir compte dans ses spéculations sur l'éternel, même vu à travers les problèmes du temps, même vu à travers les recherches de la critique et de l'histoire.

Or, prenons-y garde, et qu'on ne nous reproche pas de faire usage illégitime de la notion de préformation. En histoire comme ailleurs, il y a toujours du préalable au travail de l'intelligence ; on a toujours affaire, qu'on le veuille ou non, à une intelligence préformée. Ce qui sert, en histoire, de préformation, c'est, ou bien (outre les faits de l'expérience commune) l'implicite et forte assurance qu'elle est l'unique possible, ce sentiment puissant d'unicité appliqué à la vie d'ici-bas ; ou bien au contraire (toujours outre les faits d'expérience commune) les intuitions morales appuyées de métaphysique, qui nous préparent à séparer de cette expé-

rience commune un cas très spécial où des faits très particuliers cessent de ressembler à cette expérience commune et se proposent cependant à notre constatation.

Il reste donc à montrer quelles sont les conditions pour que ces faits très particuliers des textes évangéliques (y compris leurs passages difficiles) se prêtent à des constatations intellectuellement valables ; ou si l'on veut, à quelles conditions (une fois admis comme possible le fait de la Révélation) les récits évangéliques, bien qu'ils puissent n'obéir qu'imparfaitement aux exigences de la critique du témoignage, peuvent prétendre à une certitude intellectuellement suffisante. Car notre intelligence est sans doute préformée et préparée pour les recevoir, mais elle n'y est que préparée, et il faut qu'ils fassent de leur côté le nécessaire pour entrer dans les cadres de ses certitudes.

Ces conditions, voici je crois comment on peut les formuler :

1. Aucune des vérités que les textes sacrés proposent au chrétien ne doit contredire (ni en effet ne contredit) une affirmation historique par ailleurs certaine.

2. Réciproquement, d'aucun texte biblique ou autre d'expérience commune ou d'expérience privilégiée, ne doit naître de preuve contraignante en faveur de thèses dites positives. Et aucune, jusqu'à présent, n'est née en effet, et les réductions de l'exégèse dite positive sont non seulement infidèles aux textes (ce qui va de soi) mais même infiniment moins vraisemblables, compte tenu de la possibilité du surnaturel. En réalité, les thèses dites positives ne sont arrivées sur aucun fait précis (et Dieu sait, ou plutôt le diable sait si elles en ont cherché), à aucune certitude indiscutée, qu'elles devraient cependant bien finir par rencontrer si leur méthode était la bonne.

3. Aucun des exégètes orthodoxes ne doit confondre, ni ne confond, le fait anormal et surnaturel dont il lui faut prouver l'existence avec des conditions de preuves anormales et

indûment facilitées, par exemple : un appel à la toute-puissance de Dieu ou à l'infaillibilité de l'Eglise.

4. Enfin (ceci est capital), l'Eglise nous apprend que Dieu est l'auteur principal, mais non exclusif de la Sainte Ecriture.

On voit donc le rôle exact, nécessaire, mais strictement localisé, de ce qu'on appelle, d'un mot exagérant, la preuve par arguments sentimentaux, et toutes les autres dénominations d'un fidéisme faux et condamné. Le sentiment n'est que l'une des profondes intuitions qui préexistent nécessairement à la mise en forme rationnelle. Lié aux certitudes d'une métaphysique qui sait n'être pas exclusivement critique, il nous prépare de plus ou moins loin à l'idée de cette soumission de Dieu aux causes secondes et aux lois positives qui s'appelle l'Incarnation. Il est l'un des matériaux parmi d'autres pour l'édifice intellectuel total qui seul a pouvoir de preuve.

Mais on y voit aussi du même coup la pauvreté de pensée qu'il y aurait à ne pas faire à la réalité intuitive sa place légitime. Ce serait méconnaître la réalité des choses. Ce qui est donné, c'est l'intégralité de l'esprit de l'homme, dans lequel entre comme partie, l'intelligence. Ce qui est donné, c'est le cœur humain, et l'intelligence humaine à la fois. Ce qui est cherché, c'est leur collaboration et leur harmonie. Les intuitions du cœur doivent intervenir aux lieu et place où elles sont nécessaires, aliments de construction, rationnelles, acceptées, critiquées, élaborées par l'intelligence.

Pour qui n'a nul sentiment, nul besoin de Dieu chrétien, pour celui dont l'impassibilité critique élimine l'attrait spécial que sa sensibilité n'est pas sans reconnaître à ce qui touche au Christ, les témoignages spéciaux qui constituent l'histoire biblique se réduisent automatiquement au niveau des témoignages communs, matière des autres histoires. L'historien positif ainsi préformé profitera de tous les prétextes pour en éliminer le surnaturel, même si les textes le postulent. Il déclarera forcément inexistants et réductibles tous les témoignages inverses, quelque hardie que soit cette méthode, et par une

hardiesse que, à incertitude égale ou même plus grande, il n'aurait précisément pas ailleurs.

Il est, au demeurant, exact que celles de ces intuitions qui prennent la forme affective connaissent, selon la loi de tous phénomènes affectifs, des mouvements ondulatoires, des hauts, des bas, des poussées, des sommeils. Personne, même les saints, n'aime Dieu tout le temps. Beaucoup n'ont ressenti pour lui qu'une sécheresse crucifiante, jusqu'à l'extase subite de la mort.

De plus, bien qu'il ne soit refusé à aucune demande, le don de foi peut n'être point demandé, et même possédé, se perdre par la faute de l'homme. Par une faute personnelle certes, mais aussi précisément par cette sorte de faute familiale ou sociale, par ce mode de contagion et de solidarité qui prolonge dans la vie contemporaine quelque chose de l'ancien péché originel [1], *mais qui a sans nul doute sa contrepartie dans la bonté de Dieu.*

Et nous sommes bien forcés de présenter cette synthèse des raisons qui font la foi ou l'absence de la foi, puisque le problème à expliquer c'est l'existence de l'incrédule, et que toutes les incrédulités ne s'expliquent pas par la luxure et par l'orgueil.

Et voici terminé ce long paragraphe de la question de la foi, ou, si vous le voulez, de la vie de l'âme au seuil même des demeures divines.

Il faut maintenant faire un pas plus en avant, et pénétrer dans la vie de l'âme dans ces demeures elles-mêmes, c'est-à-dire faire face au problème de la vie mystique ou de la sainteté.

Au fond, nous sommes là en face du sujet fondamental qui s'impose au romancier religieux, fondamental et essentiel, sinon unique, dont tous les autres ne sont que l'ombre.

Il faut que la sainteté soit présentée aux lecteurs d'une manière à la fois complexe et éblouissante, telle qu'elle est en réalité dans la vie elle-même.

Je n'ai pas besoin de dire que nous sommes là de l'avis de tous le

[1] Ici reprend le texte inédit.

romanciers (les religieux et les autres) : en face du sujet infiniment difficile.

Je ne détaillerai pas, je n'analyserai pas les raisons de cette difficulté, ce serait l'affaire d'une autre conférence et c'est une question dans laquelle je n'ai pas le loisir ni le désir d'entrer.

Elle a passé longtemps, et encore aujourd'hui, pour à peu près inabordable. Mauriac se refuse de la tenter, et le critique Jacques Madaule soutient que la peinture des états profonds de la vie mystique échappe radicalement au roman, les témoignages de cet ordre sont innombrables. Dans les recherches psychologiques elle a été longtemps confondue avec ses imitations morbides. En métaphysique presque aucun philosophe ne s'est aperçu de l'existence de cette question immense. Ils s'en écartaient même s'ils en trouvaient, sur leur chemin logique, les lumières inattendues.

Toute l'histoire de Descartes est faite de cette dérivation.

Tout récemment elle n'a reçu ses lettres d'admission dans la grande philosophie, qu'avec le livre de Bergson sur Les deux Sources, *qui a systématisé d'une manière infiniment provisoire la documentation considérable que les recherches psychologiques contemporaines avaient accumulées autour des phénomènes mystiques.*

En littérature, un seul peut-être des grands classiques entendait nous donner une peinture — combien fragile — de l'âme du saint : c'est Corneille, dans une psychologie infiniment trop synthétique, rationnelle et dure, et schématique.

Tel est le sujet qui doit se proposer aux recherches du romancier religieux parce qu'il se propose à celles du psychologue religieux, mais quelque dur et difficile qu'il se présente il faudra bien y entrer un jour.

Dès ce moment peut-être je me hasarderai à présenter l'énoncé de quelques conditions :

Dans mes lointaines études du baccalauréat, je me souviens que les ouvrages de Faguet, alors dans tout l'éclat de leur nouveauté, nous présentaient une analyse de Polyeucte et d'Athalie, dans lesquels le solide sens commun du critique affirmait que le phénomène de la grâce, dans Athalie et Polyeucte, n'était pas moins explicable par les motifs humains que par les motifs divins, et il concluait que c'était la loi du

genre, et que les deux explications devaient toujours pouvoir se superposer l'une à l'autre de manière que le croyant ou l'incrédule ait également l'un et l'autre leur plat de pâture, pas le même sans doute, mais tous deux un plat à manger.

Eh bien, il faut prolonger, ou creuser, comme on voudra, cette théorie de Faguet, que [1], de même que l'intechnicité des témoignages bibliques ouvre la porte aux deux sortes d'interprétation, de même la psychologie du saint dans le récit romanesque (et dans la vie elle-même) doit présenter deux sortes d'explications : celle de la vie mystique d'une part, et celle de la vie naturelle de l'autre.

Il faut en quelque sorte que l'on puisse dire ceci : ou l'homme aura au fond du cœur un désir de Dieu préalable, initial, et, il suffira d'ouvrir sur les phénomènes de sainteté des yeux clairs et dociles pour y voir fonctionner l'action divine ou, au contraire, ce désir, cette pensée préalable de Dieu sera aussi radicalement absente du psychologue qu'elle l'a été du biblicisant positif, et, dans ce cas, les phénomènes devront se laisser en apparence résorber — mais en apparence seulement — dans des explications proprement positives, telles que, par exemple, le font les psychologues du genre de Lacroix ou du genre de Janet.

Ils devront se laisser résorber par le vieil espoir toujours renaissant, toujours démenti de toute science terrestre, qui peut se formuler ainsi : « Sinon aujourd'hui, du moins demain, les règles de l'explication positive absorberont ce qui paraît leur échapper dans les sciences de l'âme, comme dans celles de l'univers », comme si, dans ces deux ordres de sciences, demain ne devait pas plutôt reculer les limites de l'inconnaissable, révéler plus de mystère, plus de complexité, plus, pour ainsi dire, d'insondabilité dans les âmes et les choses et, pour parler au sens expérimental, un agrandissement *croissant* de Dieu.

[1] La conclusion de Malègue se trouve publiée à la fin de l'*Appendice posthume*, pp. XXIX-XXX.

BIBLIOGRAPHIE

Publications de Malègue :

Malègue Joseph, *Une forme spéciale de chômage : le travail casuel dans les ports anglais.* Thèse de doctorat en droit. Paris, A. Rousseau, 1913.

— — *Augustin ou le Maître est là.* Paris, Spes, 1933, 2 vol. (Nous citons d'après l'édition de 1947, augmentée d'un Appendice posthume.)

— — *De l'Annonciation à la Nativité.* Paris, Flammarion, 1935.

— — *Petite Suite Liturgique.* Paris, Spes, 1938.

— — *Pénombres,* glanes et approches théologiques. Paris, Spes, 1939.

— — *Vie de saint Vincent de Paul.* Librairie de l'Arc, 1939.

Il faudrait mentionner encore un grand nombre d'articles, de revues et de journaux publiés par J. Malègue. Nous renvoyons le lecteur à la liste donnée par Yvonne Malègue dans l'ouvrage indiqué ci-dessous.

Publications sur Malègue

Nous nous bornons à citer les plus importantes.

Ancelet-Hustache Jeanne, *Un Proust catholique.* Nouvelles Littéraires, 9 décembre 1933.

Bardy Gustave, *Pourquoi Augustin a-t-il perdu la Foi ?* Bulletin des Anciens élèves de St-Sulpice. Limoges, 15 novembre 1935, pp. 871-887.

Brunhes Gabriel, *En marge d'Augustin.* Bulletin Joseph Lotte. Paris, 1er janvier 1935, pp. 179-183.

Casnati Francesco, *Il romanzo d'una crisi religiosa.* Vita e Pensiero. Milan, novembre 1934, pp. 689-697.

Chaigne Louis, *Vies et œuvres d'écrivains.* Paris, Lanore, 1938, t. II, p. 239.

— — *Anthologie de la Renaissance catholique.* Paris, Alsatia, 1941, pp. 194-198, t. II.

— — *Anthologie de la Littérature spirituelle.* Paris, Alsatia, 1941, pp. 216-217.

— — *Notre littérature d'aujourd'hui.* Paris, de Gigord, 1946, pp. 108-109.

C. (P. Chaponnière), *Un homme, un livre.* Journal de Genève, 14 septembre 1933.

Charpentier J., *Augustin ou le Maître est là.* Mercure de France, Paris, 1er avril 1934, pp. 138-141.

Clerc Charly, *Pour qu'on lise « Augustin », de J. Malègue.* Revue du Christianisme social, St-Etienne, décembre 1934, pp. 302-308.

Clouard Henri, *Histoire de la Littérature française du Symbolisme à nos jours*. Paris. A. Michel, 1949, t. II, p. 298.

Colleye Hubert, *Idées du temps*. Liége, Pax, 1936, t. II, pp. 9-39.

De Bovis André, *De Jean Barois à Augustin*. Cité Nouvelle, Lyon, 25 octobre 1942, pp. 529-549.

Desaymard Joseph, *L'Auvergne dans les Lettres contemporaines*. St-Félicien du Vivarais, Ardèche, Editions du Pigeonnier, 1943, pp. 33-44.

Doncœur Paul, *L'Augustin de M. J. Malègue : un témoignage*. Etudes, Paris, 5 janvier 1934, pp. 95-102.

Dutoit Marie, *Mieux qu'un livre*. Les Cahiers Protestants. Peseux (Suisse), octobre-novembre 1934, pp. 452-465.

Homéry Marthe, *Hommage à Joseph Malègue*. Paris, Spes, 1942.

Jacques Guibert, *Il y a dix ans mourait Joseph Malègue*. Ecclesia, décembre 1950, pp. 93-98.

Levaux Léopold, *Un grand romancier catholique se révèle*. La Liberté, Fribourg, 28 mai 1934.

— — *Devant les œuvres et les hommes*. Paris, Desclée, 1935, pp. 174-182.

Lorson Pierre, *Un rival heureux de Proust*. Revue catholique d'Alsace, Strasbourg, janvier 1934, pp. 1-8.

Madaule Jacques, *Ame collective et salut personnel*. Esprit, Paris, 1er mars 1934, pp. 1027-1032.

— — *Augustin ou le Maître est là*. Bulletin Joseph Lotte, Paris, 1er décembre 1933, pp. 123-135.

— — *Un grand livre*. La Revue des Jeunes, Paris, 15 décembre 1933, pp. 1613-1617.

— — *Deux Témoignages*. La Vie Intellectuelle, Juvisy, 10 novembre 1933, pp. 514-522.

— — *Reconnaissances* II. Paris, Desclée, 1944, pp. 33-54.

Malègue Yvonne, *Joseph Malègue*. Tournai-Paris, Casterman, 1947. (Cet ouvrage donne une importante bibliographie.)

Mersch Ernest, *De M. R. Martin du Gard à J. Malègue*. Tendances, Liége, 15 janvier 1937, pp. 153-158.

Michael Elizabeth, *Joseph Malègue, sa vie et son œuvre*. Thèse de l'Ecole des Gradués de l'Université Laval. Québec, 1948, inédite.

Péguy Pierre, *J. Malègue*. Vaincre. Paris, 15 juillet 1934, pp. 21-23.

Pobé Marcel, *Ein neuer katholischer Romancier*. Schweizerische Rundschau. Einsiedeln, 1er mai 1934, pp. 126-135.

Portier Lucienne, *Il romanzo religioso in Francia*. Convivium. Rome, VI, 1934, pp. 822-831.

Soulairol Jean, *Un Proust catholique*. La Vie catholique, 26 août 1933.

Spoerri Theodor, Neue Zürcher Zeitung, 30 août 1934.

Suberville Jean, *Le Mystère de Jésus*. L'Archer. Toulouse, novembre 1934, pp. 408-435.

Vénard Henri, *Joseph Malègue, peintre des activités vivantes et philosophe des fins dernières.* Construire. Paris, 1942, pp. 114-143.

Warlomont B. *La Foi dans l'œuvre de Joseph Malègue.* Cité chrétienne, Bruxelles, 1942.

Zermatten Maurice, *Sur quatre Romans.* Nova et Vetera, Fribourg, avril-juin 1935 pp. 189-192.

Autres ouvrages cités et consultés

Béguin Albert et Thévenaz Pierre, *Henri Bergson.* Essais et Témoignages, Neuchâtel, La Baconnière, 1943.

Huby Joseph, *La conversion.* Paris, 1919.

Journet Charles, *La naissance de la Foi.* Fribourg, St-Paul, 1950.

— — *Vérité de Pascal.* St-Maurice, 1951.

Leclercq Jacques, *Le problème de la foi dans les milieux intellectuels du XX^e siècle.* Tournai-Paris, Casterman, 1950.

Mainage Th., *La psychologie de la conversion.* Paris, 1915.

Nédoncelle M. et Girault R., *J'ai rencontré le Dieu Vivant.* Paris, Editions de la Revue des Jeunes, 1952.

Rivière Jean, *Le Modernisme dans l'Eglise.* Paris, Letouzey, 1929.

Simon Pierre-Henri, *Témoins de l'Homme.* Paris, Colin, 1951.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos. 7

PREMIÈRE PARTIE

Perspectives littéraires et psychologiques

1. Joseph Malègue : notice biographique 9
2. Situation de Malègue dans la littérature française . . . 12
3. Malègue et le roman chrétien 16
4. La peinture de la vie dans *Augustin*. 21
5. Malègue et Proust. 34
6. La psychologie du sentiment religieux. 40

DEUXIÈME PARTIE

Le drame spirituel

Chap. I. *Préliminaires :* La psychologie de la foi selon Malègue. . . 51

Chap. II. *Evolution intellectuelle :*

1. Le problème de la culpabilité d'Augustin 58
2. Les facteurs de l'évolution :
   a) Lacunes dans l'instruction religieuse 61
   b) Contact avec le libéralisme universitaire. 67
   c) La philosophie. 71
3. Responsabilités personnelles :
   a) Refus de l'appel 77
   b) Imprudence et présomption intellectuelle 82
   c) Isolement volontaire 90
4. Responsabilité collective : la crise moderniste 93

5. Derniers pas vers l'incroyance :
a) Désaffection des choses religieuses 102
b) L'agnosticisme 107
c) Conclusion. 112

Chap. III. *Le retour à Dieu.* 115

1. Dispositions personnelles favorables au retour à la foi . 117
a) La soif du vrai. 117
b) Le désir du bien. 122
c) L'intégrité de vie. 127

2. Influence des personnes 131
a) Les affections familiales 132
b) La « fiancée » 138
c) L'ami 143

3. Influence des événements 146
a) Les deuils, ou la rencontre de la mort. 146
b) La douleur, ou le « grand scandale ». 150

4. La victoire de la grâce 155

Chap. IV. *Valeur apologétique d'Augustin :*

1. Les problèmes d'*Augustin* sont-ils résolus ? 160
2. *Augustin* et Pascal. 167
3. Conclusion. 173

Appendice I. *La signification historique d'Augustin :*

Documents sur une époque :
1. Les milieux intellectuels 175
2. Le modernisme biblique. 178

Appendice II. *Augustin* et *Jean Barois*. 182

Appendice III. *Quelques réflexions sur le roman religieux :*

Texte d'une conférence en partie inédite de Joseph Malègue 188

Bibliographie 211

Table des matières 214